Ceticismo e naturalismo

Algumas variedades

P. F. Strawson

CETICISMO E NATURALISMO

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor
Pe. José Ivo Follmann, SJ

EDITORA UNISINOS

Diretor
Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ

Conselho Editorial
Alfredo Culleton
Carlos Alberto Gianotti
Pe. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, SJ
Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ
Vicente de Paulo Barretto

Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos
EDITORA UNISINOS
Av. Unisinos, 950
93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Telef.: 51.35908239
Fax: 51.35908238
editora@unisinos.br

CETICISMO E NATURALISMO:

Algumas variedades

P. F. Strawson

Tradução
Jaimir Conte

EDITORA UNISINOS
Coleção Idéias

Copyright © 1987 P. F. Strawson

Título original: *Skepticism and naturalism: some varieties*
ISBN 0-231-05916-7 (da ed. em inglês)

A presente edição constitui a tradução completa da edição norte-americana, autorizada pela editora original – Columbia University Press.

2007 Direitos de publicação em língua portuguesa para comercialização no Brasil adquiridos pela EDITORA UNISINOS.
ISBN 978-85-7431-321-4

Coleção Idéias
Sob a direção de Marcelo Fernandes de Aquino

Editor
Carlos Alberto Gianotti

Tradutor
Jaimir Conte

Revisão
André de Godoy Vieira

Editoração
Décio Remigius Ely

Capa
Isabel Carballo

Impressão, outono de 2008

A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio, das páginas que compõem este livro, para uso não-individual, mesmo para fins didáticos, sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura.
Foi feito o depósito legal.

SUMÁRIO

Prefácio 7

1. Ceticismo, naturalismo e argumentos transcendentais 11
   1. Notas introdutórias 11
   2. Ceticismo tradicional 14
   3. Hume: razão e natureza 21
   4. Hume e Wittgenstein 26
   5. "Apenas relacionar": o papel dos argumentos transcendentais 33
   6. Três citações 36
   7. Historicismo: e o passado 37

2. Moralidade e percepção 43
   1. Envolvimento e imparcialidade 43
   2. Duas faces do naturalismo: o movimento relativizador 50
   3. Um caso paralelo: a percepção e seus objetos 54
   4. Evasão ou solução? Reconciliação ou rendição? 58

3. O mental e o físico 65
   1. A posição até agora 65
   2. A tese da identidade: as duas histórias e sua interface 67
   3. Identidade ou ligação causal 72
   4. Uma analogia imperfeita 79

4. A questão do significado 85
   1. Entidades intensionais: os detratores e suas obrigações 85
   2. Uma redução naturalista: a correção e o acordo no uso 91
   3. O debate sobre o reconhecimento 97
   4. O debate sobre a necessidade 103
   5. Solução ou conflito? Uma conclusão inconclusa 110

Índice remissivo 115

PREFÁCIO

Este livro compõe-se de cinco das Conferências Woodbridge apresentadas na Columbia University em 1983. Uma sexta conferência: "Causalidade e Explicação", um pouco afastada do tema e do tratamento das demais, não foi incluída. Desejo agradecer aos membros do departamento de filosofia da Columbia University pelo seu convite para proferir essas conferências e pelo prazer da companhia e estímulo de seus comentários durante minha permanência em Nova York.

As conferências foram originalmente escritas em Oxford, durante os primeiros meses de 1980, e depois apresentadas naquela Universidade. Embora muitas das idéias que aparecem nelas tenham sido apresentadas, às vezes de forma mais completa, às vezes mais abreviada, em outros artigos e textos de minha autoria, não haviam sido até aqui reunidas e publicadas em sua presente forma. A composição original das conferências foi motivada pelo crescente sentimento de haver certa unidade nas abordagens, que achei plausível ou atraente, em relação a vários temas aparentemente díspares; e pela esperança, sem dúvida ilusória, de que algumas tensões filosóficas persistentes poderiam ser atenuadas pela exposição das analogias e das conexões entre essas abordagens.

Outras disciplinas são definidas mediante princípios constitutivos de seleção entre verdades averiguáveis. Pode-se razoavelmente esperar que exista um consenso entre os especialistas das ciências particulares e dos conhecimentos exatos, ou

1
CETICISMO, NATURALISMO E ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS

1. Notas introdutórias

O termo "naturalismo" tem um uso elástico. O fato de ter sido aplicado à obra de filósofos com tão pouco em comum quanto Hume e Spinoza é suficiente para sugerir a necessidade de se distinguir entre variedades de naturalismo. Nos próximos capítulos, estabelecerei uma distinção entre duas principais variedades, dentro das quais existem subvariedades. Dessas duas principais variedades, uma poderia ser denominada naturalismo *estrito* ou *reducionista* (ou, talvez, naturalismo *extremo*); a outra, naturalismo *católico* ou *liberal* (ou, talvez, naturalismo *moderado*). Emprego aqui as palavras "católico" e "liberal" em sentido amplo, não em seu sentido especificamente religioso ou político; nada do que direi terá qualquer relação direta com a religião ou filosofia da religião, nem com a política ou filosofia política.

Cada uma dessas duas variedades gerais de naturalismo será vista por seus críticos como responsável por conduzir seus adeptos a uma aberração intelectual. O defensor de alguma subvariedade de naturalismo estrito ou reducionista está sujeito a ser acusado do que se conhece pejorativamente como cien-

2. Ceticismo tradicional

Comecemos, então, com G. E. Moore. Recordar-se-á que, em seu famoso artigo "Defesa do senso comum"[1], Moore afirmou que ele, e também muitas outras pessoas, conheciam com certeza várias proposições acerca das quais alguns filósofos tinham sustentado que não eram, e não podiam ser, conhecidas com certeza. Entre essas proposições estava a de que a Terra existe há muitos anos; de que sobre ela havia, e ainda há, muitos corpos, ou objetos físicos, de muitas espécies diferentes; de que esses corpos, incluindo os corpos dos seres humanos, como o do próprio Moore, tinham tido, ou estavam tendo, pensamentos, sentimentos e experiências de muitos tipos diferentes. Se Moore estava certo ao sustentar que essas proposições são, com toda a certeza, amplamente conhecidas como verdadeiras, então parece seguir-se que certas teses do ceticismo filosófico são falsas: por exemplo, a tese de que não se pode saber ao certo se os objetos materiais existem e a de que ninguém pode saber ao certo se existem quaisquer outras mentes a não ser a sua própria, ou, para colocar isso de forma mais direta, que ninguém pode saber com certeza se existem outras pessoas. De novo, a primeira dessas duas teses céticas é implicitamente desafiada, na verdade negada, por Moore em outro famoso artigo, intitulado "Prova do mundo exterior"[2]. Ele alegou, ao publicar

---

1 "A Defence of Common Sense," *in*: J. H. Muirhead, ed. *Contemporary British Philosophy* (2d series) (Londres: Allen and Unwin, 1925; reimpresso em G. F. Moore, *Philosophical Papers* (London: Allen and Unwin, 1959).

2 "Proof of an External World", *in*: *Proceedings of the British Academy* (1939), vol. 25; reimpresso em Moore, *Philosophical Papers*.

esse artigo, provar que existem duas mãos humanas – conseqüentemente, que as coisas externas existem –, levantando primeiro uma mão e depois a outra e dizendo, como então disse: "Eis aqui uma mão e eis aqui outra". A prova era rigorosa e conclusiva, segundo ele, pois sabia com certeza que a premissa era verdadeira e que era certo que a conclusão se seguia da premissa.

Dificilmente se esperaria que a "Defesa" de Moore, ou sua "Prova", pudessem ser universalmente aceitas como solução para as questões de que tratavam. Ao contrário, alguns filósofos perceberam que a questão do ceticismo filosófico sobre, por exemplo, a existência de coisas externas, do mundo físico, de alguma forma não estava sendo compreendida adequadamente. Quem recentemente expressou esse sentimento foi o professor Barry Stroud, num artigo intitulado "A importância do ceticismo"[3]. De modo geral, o problema cético a respeito do mundo exterior parece consistir em que a experiência subjetiva poderia ser, do ponto de vista lógico, exatamente da maneira como ela é, sem que fosse o caso de as coisas físicas ou materiais realmente existirem. (Berkeley, por exemplo, adotou uma hipótese diferente – a de uma divindade benevolente como causa das experiências sensíveis –, e podemos encontrar em Descartes a sugestão, embora não, evidentemente, a defesa, de outra hipótese – a de um gênio maligno; o fenomenalista coerente, no entanto, questiona a necessidade de uma fonte externa da experiência sensível). Assim, se Moore, ao fazer as alegações que fez, estava simplesmente confiando em sua própria experiência como sendo exatamente da maneira como era, então ele não

---

3 "The Significance of Scepticism", *in*: P. Bieri, R. P. Horstmann e L. Kruger, eds., *Transcendental Arguments and Science* (Reidel, 1979).

atingiu a questão cética em absoluto; e, se não a atingiu, visto que afirma ter conhecimento sem oferecer nenhum outro argumento, tudo o que fez foi simplesmente emitir uma negação dogmática das teses céticas. Mas o simples dogmatismo nada estabelece em filosofia. Stroud, no final de seu artigo, sugere que deveríamos tentar encontrar alguma maneira de *desarmar* o ceticismo. Com isso ele não quer dizer que encontremos uma maneira de estabelecer ou provar que sabemos com certeza aquilo que o cético nega que sabemos com certeza, pois não parece pensar que isso seja possível; antes, quer que possamos de algum modo *neutralizar* a pergunta cética, tornando-a filosoficamente *impotente*. Essas expressões não são muito claras, mas duvido que Stroud tivesse a pretensão de que o fossem.

Stroud menciona uma tentativa de neutralizar a pergunta cética, uma tentativa que ele julga insatisfatória. Trata-se da tentativa de Carnap[4]. Carnap distinguiu duas maneiras pelas quais as palavras "Há ou existem coisas externas ou físicas" podem ser tomadas. Numa interpretação, essas palavras expressam simplesmente uma proposição que é um truísmo óbvio, uma conseqüência trivial de uma grande quantidade de proposições, como a de Moore – "Eis aqui duas mãos" –, que são normalmente tomadas, e com razão, como empiricamente verificadas, como estabelecidas na experiência sensível e por meio dela. Segundo essa interpretação, o procedimento de Moore é perfeitamente correto. Não obstante, Carnap estaria de acordo com Stroud em que o procedimento de Moore é impotente para responder à pergunta *filosófica* de se *realmente* há coisas físicas;

---

4 Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie* (1950), vol. 11. Reimpresso *in*: L. Linsky, ed. *Semantics and the Philosophy of Language* (Champaign: University of Illinois Press, 1952).

impotente para estabelecer a proposição *filosófica* de que realmente existem essas coisas. Pois Carnap aceita que, tal como o cético entende as palavras "Existem coisas físicas", ou, mais precisamente, como diz entendê-las, a experiência de Moore ou qualquer outra experiência poderia ser exatamente da maneira como é, sem que essas palavras expressassem uma verdade; e, portanto, que nenhum curso da experiência poderia estabelecer a proposição que o cético supõe ser expressa por tais palavras; que isso é, em princípio, inverificável na experiência. Mas a conclusão a que Carnap chega não é a conclusão cética. Sua conclusão é que essas palavras, assim tomadas, não expressam proposição alguma; elas são desprovidas de significado, de modo que a questão de saber se a proposição que expressam é verdadeira ou falsa não surge. Não há nenhum problema teórico aqui. Há, na realidade, um problema prático: adotar ou não uma determinada convenção, ou persistir nela, para escolher, ou manter, a linguagem das coisas físicas ou a estrutura conceitual para a organização da experiência. Dado que a escolha é feita, a convenção é adotada, ou mantida, temos, então, internamente à estrutura adotada, uma grande quantidade de proposições de coisas empiricamente verificáveis e, portanto, internamente à estrutura, a verdade trivial de que existem coisas físicas. Mas a questão filosófica *externa* que o cético tenta levantar, ou seja, se a estrutura em geral *corresponde à realidade*, não tem uma resposta verificável e, portanto, não faz sentido.

Moore, então, segundo Stroud, ou não compreende a questão do desafio cético, ou recorre a um dogmatismo inaceitável, a uma alegação dogmática de conhecimento. Carnap, novamente segundo Stroud, não ignora de todo a questão, mas procura suprimi-la ou extingui-la por meio de um dogmatismo verificacionista, o que, para Stroud, é igualmente inaceitável. Está certo, diz Stroud, declarar que a pergunta filosófica não

tem sentido, mas ela não *parece* não ter sentido; o desafio cético e a pergunta cética *parecem* ser inteligíveis. Necessitaríamos, no mínimo, de mais argumentos para nos convencermos de que não o são.

Nesse ponto, muitos filósofos estariam de acordo com Stroud, ainda que contra Carnap; na realidade, iriam além e afirmariam que o desafio cético é não apenas perfeitamente inteligível, mas também perfeitamente significativo, podendo ser enfrentado e respondido com argumentos racionais. Descartes foi um deles – embora seu apelo à veracidade de Deus para subscrever ou garantir a confiabilidade de nossa inclinação natural a crer na existência do mundo físico já não pareça muito convincente, se é que alguma vez o foi. Mais popular atualmente é a idéia de que assumir a existência de um mundo físico, de objetos físicos que têm mais ou menos as características e poderes que a teoria física atual lhes atribui, fornece uma *explicação* do curso de nossa experiência sensorial muito mais satisfatória que qualquer hipótese alternativa. Semelhante suposição nos coloca ante uma explicação causal não-arbitrária, completa, detalhada e coerente dessa experiência, a tal ponto que nenhuma história alternativa chega perto de rivalizar com ela. Portanto, pode-se considerar racional aceitá-la pelos mesmos critérios de racionalidade que governam nossa valoração das teorias explicativas desenvolvidas na investigação científica natural ou nas investigações empíricas em geral. Retornarei a essa resposta mais adiante.

Stroud não discute essa posição exatamente da maneira como a acabo de apresentar; mas discute algo estritamente relacionada a ela, isto é, a sugestão de Quine daquilo que ele chama de uma "epistemologia naturalizada", que dedicar-se-ia à questão empírica de como, a partir dos dados escassos a que temos acesso na experiência, chegamos a formar a

complexa estrutura de nossas crenças comuns e científicas sobre o mundo[5]. Stroud reconhece que essa espécie de investigação é perfeitamente legítima em si mesma; mas, argumenta, ela deixa o desafio cético completamente intacto. Se fosse vista como uma tentativa de *responder* à questão filosófica, não estaria, sustenta, numa posição melhor que a afirmação de senso comum de Moore; tratar-se-ia meramente de uma versão "científica" ou análoga àquela. No final podemos nos convencer de que a legítima questão naturalista de Quine é a única questão substancial que nos afronta; mas, se quisermos nos persuadir de que isso é assim, devemos primeiro mostrar que há algo radicalmente imperfeito, radicalmente mal concebido em relação ao desafio cético, em considerar que o que Carnap chamou de a questão externa suscita um problema genuíno. Mas isso, diz Stroud, não foi mostrado até agora nem por Carnap, não obstante ele o ter afirmado, nem por qualquer outro.

É nesse ponto que Stroud reconhece o atrativo de um tipo de argumento que ele chama de "transcendental". Normalmente, esses argumentos assumem uma das seguintes formas: o filósofo que apresenta um argumento desse tipo pode começar com uma premissa que o cético não coloca em dúvida – por exemplo, a ocorrência do pensamento e da experiência autoconscientes – e então continuar argumentando que uma condição necessária à possibilidade dessa experiência é, digamos, o conhecimento da existência dos objetos externos ou dos estados mentais de outros seres. Ou pode argumentar que o cético nem mesmo poderia levantar a sua dúvida, a menos que a soubesse

---

5 W. V. Quine, "Epistemology Naturalized", *in*: *Ontological Relativity* (New York: Columbia University Press, 1969); ver também *The Roots of Reference* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1973).

infundada; isto é, não poderia utilizar os conceitos nos termos em que expressa sua dúvida, a menos que fosse capaz de saber que são verdadeiras pelo menos algumas das proposições pertencentes à classe de todos os elementos que caem dentro do escopo da dúvida cética. Stroud mostra reservas quanto ao êxito de argumentos desse tipo, provavelmente pelas mesmas razões que expôs em um artigo anterior. intitulado "Argumentos transcendentais"[6]. Nesse artigo, ele põe o defensor de tais argumentos diante de um dilema: *ou* esses argumentos, em sua segunda forma, são pouco mais que um escudo elaborado e supérfluo atrás do qual podemos discernir uma mera confiança numa forma simples do princípio de verificação, *ou* o máximo que eles podem estabelecer é que, para a formulação inteligível das dúvidas céticas ser possível ou, em geral, para que o pensamento e a experiência autoconscientes sejam possíveis, devemos admitir ou *acreditar* que temos conhecimento, por exemplo, de objetos físicos externos ou de outras mentes; mas estabelecer isso não é o mesmo que estabelecer que essas crenças são, ou devam ser, verdadeiras.

O segundo aspecto do dilema é talvez o mais atrativo, na medida em que pelo menos concede que o argumento transcendental pode demonstrar algo sobre o uso e a interconexão de nossos conceitos. Mas, se o dilema é legítimo, o cético não se inclina nem para um lado, nem para o outro[7] (Stroud parece as-

---

6 "Transcendental Arguments", *in*: *Journal of Philosophy*, 1968; reimpresso em T. Penelhum and J. J. MacIntosh, eds. *The First Critique* (Belmont: Wadsworth, 1969) e em Walker, ed., *Kant on Pure Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

7 No original: *"But if the dilemma is sound, the skeptic's withers are unrung in any case"*. (N. do T.)

sumir sem questionar que o objetivo central dos argumentos transcendentais em geral é o de se opor ao cético; mas tal suposição pode ser questionada, como sugerirei mais adiante. Em ambos os casos, de acordo com Stroud, o cético permanece inabalável porque não nega que devamos empregar e aplicar os conceitos em questão nas condições experimentais que tomamos para garantir ou justificar suas aplicações, tampouco precisa negar que tenhamos de fazê-lo. Sua posição é, e continua sendo, a de que o cumprimento dessas condições é compatível com a falsidade de todas as proposições que nós então afirmamos; e, portanto, que – na falta de outro argumento em contrário – não podemos dizer que realmente *sabemos* que algumas dessas proposições são verdadeiras.

3. Hume: razão e natureza

Existe alguma outra forma de abordar o ceticismo que não seja uma variante dessas a que tenho me referido, isto é, que não seja nem uma tentativa de refutá-lo diretamente por meio de uma argumentação racional inspirada em considerações do senso comum, teológicas ou quase científicas, nem uma tentativa de refutá-lo indiretamente mostrando que ele é, de alguma maneira, ininteligível ou autodestrutivo? Penso que existe outra maneira. Nada há de novo sobre ela, visto que é pelo menos tão antiga quanto Hume; e o mais influente partidário contemporâneo de uma posição estreitamente relacionada a essa é Wittgenstein. Chamarei essa forma de abordar a questão de Naturalismo, embora esse nome não deva ser entendido no sentido da "epistemologia naturalizada" de Quine.

Em uma frase famosa do Livro II do *Tratado*, Hume limita as pretensões da razão de determinar os fins da ação[8]. De maneira similar, quase no final do Livro I, ele limita as pretensões da razão de determinar a formação das crenças a respeito das questões de fato e de existência. Assinala que todos os argumentos *a favor* da posição cética são totalmente ineficazes e, pelo mesmo motivo, que todos os argumentos *contra* ela são totalmente inúteis. O que ele realmente quer dizer é algo muito simples: quaisquer que sejam os argumentos que se possam apresentar de um lado ou de outro da questão, simplesmente *não podemos evitar* a crença na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral com as regras básicas da indução. Ele poderia ter acrescentado, apesar de não discutir esta questão, que a crença na existência de outras pessoas (e, portanto, de outras mentes) é igualmente inevitável. Hume expressa freqüentemente sua posição referindo-se à Natureza, que não nos deixa qualquer opção nesses assuntos, senão a de, "por uma necessidade absoluta e incontrolável", levar-nos a "julgar tal como a respirar e a sentir". Quando considera aquele ceticismo total que, argumentando com base na falibilidade do raciocínio humano, tenderia a solapar toda crença e opinião, ele diz: "Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar os sofismas desse ceticismo total discutiu, na realidade, sem um antagonista e se empenhou em estabelecer, por meio de argumentos, uma faculdade que a Natureza antecipadamente implantou na mente e tornou inevitável"[9]. Em seguida

---

8 "A Razão é, e somente pode ser, escrava das paixões e nunca pode almejar qualquer outro papel senão o de servi-las e de obedecê-las". *Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge, ed., L. 2, sec. 3, p. 415.

9 *Ibid.*, p. 183

Hume assinala que o que se diz acerca do ceticismo total pode ser dito também acerca do ceticismo sobre a existência dos corpos. Mesmo aquele que se declara cético "*deve assentir* ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos", pois "a natureza não deixou isso à sua escolha e sem dúvida avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos incertos raciocínios e especulações". Portanto, "é inútil perguntar se existem corpos ou não? Esse é um ponto que devemos admitir como certo em todos os nossos raciocínios"[10].

Neste ponto interpolo alguns comentários que não vêm estritamente ao caso para o presente propósito, mas que se mostram muito pertinentes se consideramos a questão que o próprio Hume coloca. Hume contrasta a inútil questão *se existem corpos ou não?* com uma questão que, segundo ele, "podemos convenientemente fazer", qual seja: *Que causas nos induzem a acreditar na existência de corpos?* – parecendo, assim, antecipar o programa de Quine de uma epistemologia naturalizada. Mas nesse ponto ocorre, em Hume, o que parece ser uma flagrante inconsistência entre princípio e prática. Pois, tendo afirmado que a existência dos corpos é algo que devemos admitir como certo em *todos* os nossos raciocínios, ele inadvertidamente *não* o faz nos raciocínios que elabora em relação à questão causal. Na verdade, esses raciocínios, como se sabe, levam-no a uma conclusão cética. Assim, como ele mesmo é o primeiro a reconhecer[11], existe uma tensão irresolvida na posição de Hume (tensão que, em certo sentido, pode nos fazer recordar aquela entre o

---

10 *Ibid.*, p. 187

11 *Ibid.*, L. 1, part 4., sec. 7, *passim.*

realismo empírico de Kant e seu idealismo transcendental). Poder-se-ia falar de dois Humes: do Hume cético e do Hume naturalista – donde o naturalismo de Hume, como ilustrado pelas passagens que citei, parece algo assim como um refúgio de seu ceticismo. O partidário de um naturalismo mais explícito poderia aceitar a pergunta *Que causas nos induzem a acreditar na existência de corpos?* como uma pergunta que podemos muito bem fazer, como uma pergunta que pode ser dirigida à psicologia empírica, ao estudo do desenvolvimento infantil; mas faria isso na expectativa justificada de que as respostas a ela de fato admitiriam como certa a existência de corpos.

Podemos dizer, então, que Hume está disposto a aceitar e a tolerar uma distinção entre dois níveis de pensamento: o nível do pensamento filosoficamente crítico, que nenhuma garantia pode nos oferecer contra o ceticismo, e o nível do pensamento empírico cotidiano, em que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável comprometimento natural com a crença: com a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução. (Aludi a uma analogia com Kant, e ela realmente existe, embora seja apenas vaga. Existe na medida em que Kant também reconhece dois níveis de pensamento: o nível empírico, em que justificadamente alegamos conhecer um mundo exterior de objetos causalmente relacionados no espaço; e o nível crítico, em que reconhecemos que este mundo é só aparência, aparência de uma realidade última da qual não podemos ter, de modo algum, nenhum conhecimento positivo. Tal analogia é, contudo, apenas vaga. Onde Hume faz referência a uma inevitável *disposição natural* para crer, Kant apresenta um *argumento* [argumento transcendental] a fim de mostrar que aquilo que no nível empírico é tomado corretamente como conhecimento empírico de um mundo exterior de objetos governados por leis é

uma condição necessária da autoconsciência, do conhecimento de nosso próprio estado interior; e – diferença ainda mais notável – onde, no nível crítico, Hume nos deixa com um ceticismo irrefutável, Kant nos apresenta sua própria variedade de idealismo.)

Encerro aqui minha digressão sobre as complexas tensões do pensamento de Hume e a analogia com Kant e retorno a uma consideração de Hume como naturalista, deixando de lado o Hume cético. De acordo com o Hume naturalista, as dúvidas céticas não podem ser enfrentadas com argumentos; elas devem simplesmente ser abandonadas (a não ser, talvez, que proporcionem um entretenimento inofensivo, um passatempo para o intelecto). Devem ser abandonadas porque são *supérfluas* – impotentes contra a força da natureza, contra a nossa disposição para crer que temos naturalmente implantada. Isso não significa que a Razão não tenha nenhum papel a desempenhar em relação às nossas crenças a respeito das questões de fato e existência. Ela tem um papel a desempenhar, embora seja um papel subordinado: o de tenente da Natureza, em vez de comandante da Natureza. (Aqui podemos invocar e adaptar o famoso comentário sobre a Razão e as paixões.) Temos um inevitável comprometimento natural com uma estrutura geral de crenças e com um estilo geral (o indutivo) de formação de crenças. Mas *dentro* dessa estrutura e desse estilo podemos ceder à exigência da Razão de que nossas crenças formem um sistema sólido e coerente. Assim, por exemplo, embora Hume não tenha pensado que uma justificativa racional da indução em geral fosse necessária ou possível, ele pôde, de maneira perfeitamente consistente, proceder à formulação de "regras para se julgar sobre causas e efeitos". Embora seja a Natureza que nos obriga a formar crenças indutivas em geral, é a Razão que nos leva a refinar e elaborar nossas regras e procedimentos indutivos e, à luz des-

tes, criticar e às vezes em rejeitar aquilo em que, em concreto, nos vemos naturalmente inclinados a acreditar.

4. Hume e Wittgenstein

Ao introduzir essa maneira de abordar o ceticismo, associei o nome de Wittgenstein ao de Hume. Tenho em mente sobretudo as notas de Wittgenstein em *Da Certeza*[12]. Como Hume, Wittgenstein distingue entre, de um lado, as questões – as proposições – que são suscetíveis ao questionamento e decisão à luz da razão e da experiência e, de outro, aquelas que não o são, que estão, como ele diz, "isentas de dúvida". Naturalmente, existem diferenças entre Hume e Wittgenstein. Por exemplo, em Wittgenstein não encontramos nenhuma repetição explícita do apelo bastante explícito de Hume à Natureza. Mas, como veremos, as semelhanças, inclusive os ecos, são mais surpreendentes que as diferenças. Acima de tudo, há na obra de Wittgenstein, como na de Hume, a distinção entre, de um lado, "aquilo que é inútil" submeter a uma investigação – aquilo que "devemos admitir como certo em todos os nossos raciocínios", nas palavras de Hume – e, de outro, aquilo que é genuinamente objeto de uma investigação.

Wittgenstein utiliza inúmeras frases para expressar essa antítese. Assim, refere-se a uma espécie de convicção ou crença como "*para além de ser justificada ou injustificada*, como, por assim dizer, algo *animal*" (359)[13]; aqui podemos encontrar um eco

---

12 Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969)

13 Cada frase citada é acompanhada pelo número do parágrafo do texto de *Da Certeza*. Os itálicos em geral são meus.

do apelo de Hume à Natureza e, mais ainda, de seu comentário de que "a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossa natureza'[14]. De novo, Wittgenstein diz que "certas proposições parecem estar *subjacentes* a todas as perguntas e a todo o pensamento" (415); que "algumas proposições são *isentas de dúvida*" (341); que "certas coisas não estão *de fato* [*in der Tat*, na prática] sujeitas a dúvida" (342); ele fala da "crença que não está fundamentada" (253), mas que "na totalidade do sistema de nossos jogos de linguagem *pertence aos fundamentos*" (411). Volta a falar de "proposições que têm um *papel lógico peculiar* no sistema [de nossas proposições empíricas]" (136); que pertencem a nosso "*sistema de referência*" (83); que "*permanecem firmes e sólidas*" (151); que constituem a "imagem do mundo" que é "o *substrato* de todas as minhas investigações e afirmações" (162), "o andaime dos nossos pensamentos" (211) ou "o elemento vital dos argumentos" (105). Essa imagem do mundo, diz, não é algo que ele possui porque se convenceu de sua correção. "Pelo contrário; é o pano de fundo herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso" (94). Ele compara as proposições que descrevem essa imagem do mundo com as regras de um jogo que "podem ser apreendidas de um modo puramente prático, sem que se aprenda qualquer regra explícita" (95).

Embora a tendência geral da posição de Wittgenstein seja bastante clara, não é fácil extrair dela, a partir do grande

---

14 *Tratado*, L. 1, part 4, sec. 1, p. 183. Outro eco humeano se encontra no parágrafo 135: "Mas não seguimos simplesmente o princípio de que aquilo que sempre aconteceu continuará a acontecer (ou algo assim)? O que significa seguir esse princípio? *Introduzimo-lo* realmente em nossos raciocínios? Ou será apenas a *lei natural* que nossas inferências aparentemente seguem? Pode ser isso mesmo. Mas não é um item das nossas considerações".

número de figuras ou metáforas com que a ilustrei, uma enunciação consecutiva completamente clara. Evidentemente seu objetivo, pelo menos em parte, é o de dar conta ou oferecer uma descrição de como são realmente nossos sistemas ou conjuntos de crenças humanos. Evidentemente, também, ele distingue, como eu já disse, entre, de um lado, essas proposições, ou elementos reais ou potenciais em nosso sistema de crenças, que tratamos como sujeitos a confirmação ou falsificação empíricas, que incorporamos conscientemente em nosso sistema de crenças (quando o fazemos) por uma ou outra *razão*, ou com base em uma ou outra *experiência*, ou que tratamos realmente como matéria de investigação ou dúvida, e, de outro lado, aqueles elementos de nosso sistema de crenças que têm um caráter completamente diferente, insinuados por meio das figuras do andaime, da estrutura, do pano de fundo, do substrato, etc. (A metáfora dos fundamentos está incluída entre elas: mas é completamente claro que Wittgenstein não toma essas proposições, ou elementos do sistema de crenças, como fundamentos no sentido empirista tradicional, isto é, como razões básicas, que por sua vez repousam na experiência, para sustentar o resto de nossas crenças. A metáfora de um andaime ou estrutura, dentro da qual se realiza a atividade de formação ou modificação da estrutura de nossas crenças, é mais adequada.)

Wittgenstein não representa essa distinção entre dois tipos de elementos em nossos sistemas de crenças como uma distinção bem nítida, absoluta e imutável. Pelo contrário. E isso é um ponto a seu favor em vista de alguns de seus exemplos de proposições de segunda classe, isto é, de proposições que são "isentas de dúvida". (Quando escreve em 1950-51, ele oferece como exemplo a proposição de que ninguém esteve muito afastado [por exemplo, tanto quanto a lua] da superfície da Terra). Teria sido proveitoso, embora provavelmente contrário a suas inclinações, se ele tivesse estabelecido distinções ou indicado

um *princípio* de distinção *dentro* dessa classe. Ao final de uma extensa metáfora (96-99) em que compara aquelas proposições que estão sujeitas a comprovação empírica com as águas em movimento de um rio e aquelas que não o estão com o leito ou com as margens do rio, aparece uma indicação sobre a pertinência de se estabelecerem tais distinções. A situação não é imutável, na medida em que algumas vezes pode haver mudanças no leito ou mesmo na margem. Mas, conclui, "A margem desse rio consiste, em parte, de rocha dura *não sujeita a alteração ou apenas a uma alteração imperceptível* e, em parte, de areia que é arrastada de um lado para o outro ou depositada em diferentes lugares".

Mas quão próximo está realmente Wittgenstein de Hume? Há momentos em que ele pode parecer mais próximo de Carnap. É nesses momentos que parece disposto a expressar o que entende acerca da diferença entre as proposições que estão sujeitas a comprovação empírica e aquelas que formam o andaime, a estrutura, os fundamentos, etc. de nosso pensamento (a rocha dura do leito do rio) negando às últimas a condição de proposições – comparando-as, como vimos, a regras "que podem ser aprendidas de um modo puramente prático". Assim, ele escreve a certa altura: "Nenhuma proposição como 'Há objetos físicos' pode ser formulada (36); e, igualmente, que "'Há objetos físicos' é um absurdo" (35). No entanto, ele não se encontra muito próximo de Carnap. Carnap fala de uma saída prática, de uma escolha – de uma decisão de adotar o uso de certa estrutura ou de persistir nela. Nada disso existe em Wittgenstein. "Não é", diz, "como se nós tivéssemos *escolhido* o jogo" (317). E, em outro lugar, apesar de não estar satisfeito com a expressão, lemos: "Quero dizer: as proposições com a forma de proposições empíricas, e não só as proposições da lógica, formam a base de todas as operações com o pensamento (com a linguagem)" (401). (Há aqui uma evidente alusão ao *Tractatus*.) Mais adiante, de uma maneira bastante direta, lemos: "certas

proposições parecem estar na base de todas as questões e de todo o pensamento". A aparente hesitação quanto ao termo "proposição" é talvez atenuada pelos comentários em 319-20, nos quais fala de uma falta de nitidez na demarcação entre regra e proposição empírica, acrescentando que o próprio conceito de "proposição" não é claro[15].

Resumamos agora as relações entre Hume e Wittgenstein. A posição de Hume parece muito mais simples. Tudo o que ele menciona explicitamente como constitutivo da estrutura de toda investigação – aquilo que deve ser "admitido como certo em todos os nossos raciocínios" – consiste em duas coisas: aceitação da existência dos corpos e da confiabilidade geral da formação indutiva de crenças. Isso constitui a base, e sua origem é identificada sem equívocos. Essas inevitáveis convicções naturais, compromissos ou preconceitos estão implantados de maneira inerradicável em nossas mentes pela Natureza. A posição de Wittgenstein é, como vimos, pelo menos aparentemente, mais complicada. Em primeiro lugar, as proposições ou criptoproposições da estrutura, embora se possa considerar que incluem os dois elementos humeanos, são supostamente mais variadas. Em segundo lugar, a estrutura é concebida – até certo ponto, pelo menos – de maneira dinâmica: o que antes fazia parte da estrutura pode mudar sua condição, pode assumir o caráter de uma hipótese a ser questionada e talvez falsificada – talvez possamos incluir nessa categoria algumas coisas que

---

15 As restrições que Wittgenstein está manifestamente inclinado a fazer em relação ao conceito de conhecimento, em relação ao uso do verbo "conhecer", refletem, e de maneira mais enfática, a tendência a restringir a aplicação do conceito de proposição. Tão-só as proposições claramente suscetíveis a comprovação empírica são, como coerentemente sugere, objetos próprios do verbo "conhecer". Assim como apenas estas podem ser genuinamente objeto de dúvida.

agora consideramos suposições sobre agentes ou poderes sobrenaturais –, enquanto outras partes da estrutura permanecem fixas e imutáveis. Finalmente, e relacionado a isso, Wittgenstein não fala, como faz Hume, da Natureza como uma fonte exclusiva desses *préjugés*. Em vez disso, ele fala de nossa aprendizagem, desde a infância, de uma atividade, de uma prática, de uma prática social – de formular juízos, de constituir crenças – em relação às quais as criptoproposições guardam uma relação especial, que ele procura ilustrar com as metáforas da estrutura, do andaime, do substrato, etc.; ou seja, não são juízos que efetivamente fazemos, ou, em geral, coisas que aprendemos explicitamente ou que nos são ensinadas no decorrer dessa prática, mas antes refletem o caráter geral da própria prática, formam um sistema dentro do qual os juízos que realmente fazemos estão unidos de uma maneira mais ou menos coerente.

Apesar da maior complexidade da posição de Wittgenstein, penso que podemos, pelo menos no que diz respeito às questões céticas gerais, discernir uma profunda semelhança entre ele e Hume. Ambos compartilham a opinião de que nossas "crenças" na existência dos corpos e, em termos gerais, na confiabilidade geral da indução não são crenças fundamentadas, mas, ao mesmo tempo, não estão expostas a dúvidas sérias. Elas se encontram, poderíamos dizer, fora de nossa competência racional e crítica, no sentido de que são elas que definem, ou ajudam a definir, o campo no qual se exercita essa competência. Tentar enfrentar a dúvida cética profissional com argumentos que apóiem essas crenças, com justificações racionais, é simplesmente mostrar uma total incompreensão do papel que elas realmente desempenham em nossos sistemas de crenças. A maneira correta de abordar a dúvida cética profissional não consiste em tentar refutá-la com argumentos, mas em mostrar que é supérflua, irreal, enganosa; então, os argumentos refutadores

se mostrarão igualmente vãos; as razões aduzidas nesses argumentos para justificar a indução ou a crença na existência dos corpos não são, nem chegam a ser, *nossas* razões para sustentar essas crenças; não existe algo como *as razões pelas quais sustentamos* essas crenças. Simplesmente não podemos deixar de aceitá-las como definidoras das áreas dentro das quais surgem as questões sobre que crenças devemos racionalmente sustentar neste ou naquele assunto. Esse ponto pode ser enfatizado aludindo-se, mais uma vez, a algumas tentativas de refutar o ceticismo com argumentos.

Talvez o melhor argumento em favor da existência dos corpos para refutar o ceticismo seja o argumento quase científico que mencionei anteriormente: isto é, que a existência de um mundo de objetos físicos com aproximadamente as propriedades que a ciência atual lhes atribui fornece a melhor explicação disponível dos fenômenos da experiência, assim como as teorias aceitas no âmbito da ciência física fornecem as melhores explicações disponíveis dos fenômenos físicos de que elas tratam. Contudo, a comparação implícita com a teoria científica revela apenas a sua própria fraqueza. Aceitamos ou acreditamos nas teorias científicas (quando o fazemos) exatamente porque acreditamos que fornecem a melhor explicação disponível dos fenômenos de que tratam. Essa é a nossa razão para aceitá-las. Mas ninguém aceita a existência do mundo físico *porque* ela fornece a melhor explicação disponível, etc. Ninguém a aceita por esse motivo. Alguém que alegasse que sua aceitação se deve a esse motivo estaria fingindo. É, como declarou Hume, algo que estamos inclinados de maneira natural a admitir como certo em todos os nossos raciocínios e, em particular, em todos aqueles raciocínios subjacentes à nossa aceitação das teorias físicas particulares.

De maneira similar, provavelmente o melhor argumento contra o ceticismo em relação a outras mentes seja que, dado

o caráter heterogêneo de nossa constituição física e a uniformidade geral da natureza, tanto na esfera biológica como em outras, é bastante improvável que alguém seja único entre os membros de sua espécie a ter estados subjetivos e a ter o tipo de estados subjetivos que tem nas circunstâncias específicas em que os tem. Mas, novamente, essa não é uma razão para uma pessoa acreditar na existência de outras mentes, de outras pessoas, sujeitas a essa mesma série de sensações, emoções e pensamentos tal como ela percebe em si mesma. Simplesmente reagimos aos outros como em relação a outras *pessoas*. Os outros podem nos desconcertar às vezes, mas isso faz parte de reagir dessa maneira. Uma vez mais, temos algo que não nos deixa outra opção senão a de o admitirmos como certo em todos os nossos raciocínios.

5. "Apenas relacionar": o papel dos argumentos transcendentais

Suponhamos que aceitássemos essa rejeição naturalista do ceticismo, bem como a dos argumentos para refutar o ceticismo como igualmente vãs – ambas envolvendo uma compreensão inadequada do papel que têm em nossas vidas, do lugar que ocupam em nossa economia intelectual essas proposições ou criptoproposições que o cético procura pôr em dúvida e que seu oponente procura estabelecer com argumentos. Nessa perspectiva, como deveríamos considerar os argumentos do tipo que Stroud chama de "transcendentais"? Evidentemente, não como a refutação argumentativa a que obstinadamente nos convida o cético. Nosso naturalismo consiste precisamente em recusar esse convite. Assim, mesmo que tenhamos simpatia pelos argumentos transcendentais, aceitaremos de bom grado a

crítica de Stroud e outros de que esses argumentos repousam num verificacionismo simples inaceitável ou de que o máximo que podem estabelecer é certo tipo de interdependência de capacidades conceituais e de crenças: por exemplo, como disse antes, para que seja possível a formulação inteligível das dúvidas céticas ou, de modo mais geral, para que sejam possíveis o pensamento e a experiência autoconscientes, devemos assumir, ou *acreditar*, que temos conhecimento de objetos físicos externos ou de outras mentes. O fato de que semelhante demonstração de dependência não refuta o cético não preocupa nosso naturalista, uma vez que este repudia tal propósito. No entanto, nosso naturalista poderá aceitar com satisfação a demonstração dessas conexões – se é que elas podem de fato ser demonstradas – por elas mesmas. Pois o repúdio ao projeto de validação absoluta de tipos de alegações de conhecimento não deixa o naturalista sem ocupação filosófica. O lema de E. M. Forster – "apenas relacionar" – é tão válido para o naturalista no plano filosófico como o é para os personagens de Forster (e para nós mesmos) no plano moral e pessoal. Ou seja, uma vez abandonado o projeto irreal da validação absoluta, o filósofo naturalista abraçará o projeto real de investigar as conexões entre os elementos estruturais principais de nosso esquema conceitual. Se estão realmente disponíveis conexões tão firmes como aquelas que os argumentos transcendentais acima apresentados pretendem oferecer, tanto melhor.

Naturalmente, muitas vezes se discute, tanto em particular como em geral, se argumentos desse tipo logram ou podem lograr tudo quanto Stroud lhes concede. Normalmente, um argumento transcendental construído da maneira acima apresentada afirma que um tipo de uso de dada capacidade conceitual é condição necessária de outra capacidade conceitual (por exemplo, que considerar que algumas experiências consistem na consciência de objetos no espaço físico é uma con-

dição necessária da auto-imputação de estados subjetivos ordenados no tempo, ou que estarmos equipados para identificar certos estados mentais nos outros é uma condição necessária para sermos capazes de imputar quaisquer estados mentais a nós mesmos). Não estou agora preocupado com a questão da validade desses argumentos, mas com o caráter geral das críticas às quais eles estão comumente sujeitos. Em geral, a crítica é que o que se afirma ser uma condição necessária não foi demonstrado que o é e não poderia sê-lo sem eliminar todas as alternativas possíveis (ou candidatas), tarefa essa que não é empreendida. O argumentador transcendental está sempre exposto à acusação de que, ainda que *ele* não possa conceber maneiras alternativas pelas quais as condições de possibilidade de certo tipo de experiência ou de emprego de uma capacidade conceitual poderiam ser satisfeitas, essa inabilidade talvez se deva simplesmente a uma falta de imaginação de sua parte – falta que o leva a confundir condições suficientes com condições necessárias.

Não pretendo investigar de que maneira os argumentos aqui tratados (na presente interpretação relativamente modesta de seus objetivos) superam com êxito essas críticas; ou seja, se algum ou alguns deles são estritamente válidos. Sinto-me inclinado a pensar que alguns, ao menos, o são (por exemplo, a auto-imputação implica a capacidade de heteroimputação), embora deva admitir que poucos, se é que algum, têm obtido aprovação universal entre os críticos. Mas, sejam ou não estritamente válidos, esses argumentos, ou versões enfraquecidas deles, continuarão sendo de interesse para nosso filósofo naturalista. Pois, mesmo que não tenham êxito em estabelecer conexões tão firmes ou rígidas como inicialmente prometem, ao menos indicam ou exibem conexões conceituais, ainda que unicamente de um tipo vago; e, como já sugeri, estabelecer as conexões entre as principais características estruturais ou elementos

de nosso esquema conceitual – exibi-lo não como um sistema rigidamente dedutivo, mas como um todo coerente cujas partes se apóiam mutuamente e dependem umas das outras, interligando-se de maneira inteligível –, fazer isso pode muito bem parecer a nosso naturalista a tarefa apropriada ou, pelo menos, a mais importante da filosofia analítica. Como, sem dúvida, a mim me parece que seja. (Daí a expressão "metafísica descritiva" [em oposição a confirmacionista ou revisionista].)

6. Três citações

Em relação ao ceticismo tradicional, então, estou propondo que adotemos, ao menos provisoriamente (e tudo em filosofia é provisório), a posição naturalista. Ou, talvez, já que associamos Wittgenstein a Hume ao caracterizar e ilustrar essa posição, deveríamos modificar o nome e, visto que onde Hume fala somente da Natureza Wittgenstein fala de jogos de linguagem que aprendemos a partir da infância, isto é, em um contexto social, deveríamos denominá-lo não só de "naturalismo", mas de "naturalismo social". Como quer que o chamemos, talvez se possa ilustrar a ruptura que constitui a adoção dessa postura em relação a outras atitudes com a ajuda de duas citações: a primeira, de um dos filósofos modernos mais eminentes, e a segunda, de um filósofo que em comparação com o primeiro é menos importante, mas que, não obstante, parece-me estar, nesse ponto, do lado certo.

No prefácio à segunda edição de *Crítica da razão pura* (B xi), Kant diz: "permanece um escândalo para a filosofia e para a razão humana em geral que a existência de coisas fora de nós... deva ser aceita meramente com base na *fé* e que, se alguém jul-

gar aconselhável duvidar de sua existência, sejamos incapazes de responder às suas dúvidas com alguma prova satisfatória".

Em *Ser e Tempo* (I. 6), Heidegger replica: "O 'escândalo da filosofia' não consiste em que essa prova ainda não tenha sido oferecida, senão que *se esperem e se empreendam freqüentemente essas provas*.

Para completar esta breve série de citações, eis uma outra, novamente de Wittgenstein, que resume as coisas de modo claro do ponto de vista naturalista, ou naturalista social: "É tão difícil encontrar o *princípio*. Ou melhor: é difícil começar do princípio. E não tentar recuar ainda mais" (471).

Tentar enfrentar o desafio do cético, seja qual for o meio, seja qual for o modo de argumentar, é tentar recuar ainda mais. Para começar do princípio, devemos recusar o desafio como o faz nosso naturalista.

7. Historicismo: e o passado

Agora, então, como sugere a primeira idéia de Wittgenstein nessa citação – embora contrária à que ele considera a melhor opinião –, surge a pergunta: onde está exatamente o começo? Em outras palavras, quais são as características estruturais do nosso esquema conceitual, as características que devem ser consideradas como estando igualmente para além do questionamento e da validação, mas que, não obstante, são, elas mesmas, suscetíveis ao tipo de tratamento filosófico que sugeri e que poderia ser chamado de "análise conetiva"? Hume, no Livro I do *Tratado*, concentrou-se, como vimos, em duas dessas características: o hábito da indução e a crença na existência dos corpos, do mundo físico. Wittgenstein parece oferecer, ou suge-

rir, uma coleção mais heterogênea, apesar de mitigar a heterogeneidade mediante o elemento dinâmico na imagem que ele oferece, a provisão para a mudança: coisas que em um momento determinado, ou em um contexto ou relação, podem ter a condição de características estruturais, acima de qualquer questionamento ou comprovação, podem em outro momento, ou em outro contexto ou relação, tornar-se sujeitas ao questionamento ou inclusive ser rejeitadas; outras são fixas e inalteráveis. Parte, embora não a totalidade, da explicação do que pode parecer obscuro ou insatisfatório no tratamento de Wittgenstein em *Da Certeza* se deve ao fato de ele estar combatendo em mais de uma frente. Não está só preocupado com a estrutura comum dos sistemas humanos de crenças em geral; também está preocupado em indicar como é uma imagem real de um sistema de crenças *individual*; e nessa imagem deve ser possível encontrar um espaço para, digamos, proposições locais e idiossincráticas (como "Meu nome é Ludwig Wittgenstein") que são elementos do sistema de crenças de alguém que, para ele, não estão fundamentadas nem sujeitas a questionamento. Mas, obviamente, nenhuma proposição como essa faz parte da estrutura comum dos sistemas humanos de crenças em geral.

No entanto, poder-se-ia sugerir que – mesmo deixando de lado a questão sobre sistemas de crenças individuais – a aceitação por parte de Wittgenstein de um elemento dinâmico no sistema de crenças *coletivo* põe em questão toda a abordagem. Mencionamos acima o exemplo infeliz da convicção de que ninguém esteve tão afastado da superfície da Terra quanto a lua. Podemos pensar em crenças ainda mais importantes. Sem dúvida, a visão geocêntrica do universo – ou, pelo menos, do que agora chamamos de sistema solar – formava, em uma determinada época, parte da estrutura do pensamento humano em geral. Ou, por outro lado, alguma forma de criação mítica. Ou alguma forma de animismo. Se nosso "sistema de referência",

para usar a expressão de Wittgenstein, pode submeter-se a revoluções tão radicais como a copernicana (a revolução copernicana real, não a kantiana), por que deveríamos assumir que há algo nela "fixo e imutável"? E se abandonássemos essa suposição, não deveríamos nos contentar em conferir à nossa metafísica um papel mais modesto – histórico ou historicista –, um pouco no espírito de Collingwood[16], que declarou que a metafísica era, na realidade, um estudo essencialmente histórico, a tentativa de extrair o que ele chamou de "proposições absolutas" das ciências da época? A verdade metafísica seria, assim, relativizada aos períodos históricos. A desrelativização poderia ser realizada somente pela designação explícita de um sistema de pressuposições para seu lugar histórico. ("Em tal e tal período *era* absolutamente pressuposto que..." ou "No que diz respeito ao presente, *é* absolutamente pressuposto que...".)

De fato, não há nenhum motivo pelo qual a metafísica deva submeter-se servilmente a uma pressão historicista desse tipo. A imagem humana do mundo está naturalmente sujeita a mudanças. Mas segue sendo uma *imagem humana do mundo*: a imagem de um mundo de objetos físicos (corpos) no espaço e no tempo, incluindo observadores humanos capazes de agir e de adquirir e transmitir conhecimento (e erros) tanto sobre eles mesmos como sobre os outros, ou sobre qualquer outra coisa que possa ser encontrada na natureza. Assim, grande parte da concepção constante, daquilo que, nas palavras de Wittgenstein, "não está sujeito a alteração ou só a uma alteração imperceptível", é dada juntamente com a própria idéia de alteração histórica na visão de mundo humana.

---

16 Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (London: Oxford University Press, 1940).

Isso está tão completamente de acordo com a aversão extrema por parte de Wittgenstein, em sua obra tardia, a qualquer tratamento sistemático das questões que ele nunca tentou especificar que aspectos de nossa imagem do mundo, de nosso sistema de referência, "não estão sujeitos a alteração ou só a uma alteração imperceptível"; que aspectos se mantêm firmes, ou podemos considerar que continuarão se mantendo firmes, através de todas as revoluções do pensamento científico ou do desenvolvimento social, devido ao profundo compromisso humano natural que temos com eles. Até agora, os aspectos que foram mencionados de maneira específica, ou nos quais nos detivemos mais tempo, são os que têm relevância para certos problemas céticos tradicionais, ou que mostram a irrelevância destes: acerca da existência dos corpos, do conhecimento de outras mentes e da prática da indução. Não procurarei, agora, coligir uma lista, ou engajar-me na tarefa metafísica conectiva de exibir as relações e interdependências dos elementos da estrutura geral. No entanto, antes de passar a outra série de questões diferentes, embora relacionadas com estas, gostaria de mencionar um aspecto adicional de nosso pensamento que parece ter um caráter igualmente inevitável; e o escolho por causa de sua relevância para algumas discussões atuais.

Deve-se lembrar que o que se pretendeu até agora não foi oferecer uma justificação racional da crença nos objetos exteriores e em outras mentes ou da prática da indução, mas apresentar argumentos céticos e contra-argumentos racionais como igualmente vãos – não carentes de sentido, mas vãos –, visto que o que temos aqui são comprometimentos inevitáveis, naturais e originais que nem escolhemos, nem podemos abandonar. O outro comprometimento que sugiro deveríamos reconhecer é o de acreditar na realidade e na determinação do passado. Vale a pena mencionar isso agora, não porque seja um objeto do desafio cético tradicional, mas porque atualmente é um objeto do

desafio de certo tipo de anti-realismo limitado ou moderado, baseado em uma determinada teoria do significado quase verificacionista[17]. Naturalmente, *poderia* ser um objeto do desafio cético, um desafio que, por exemplo, assumiu uma forma com a qual Russell certa vez brincou, a saber: "Não temos nenhuma garantia, nenhum conhecimento certo, de que o mundo veio a existir há apenas cinco minutos; toda a nossa experiência atual, incluindo nossas aparentes memórias, poderiam ser tais como são, sem deixar de ser consistentes , mesmo que esse fosse o caso". No entanto, o desafio atual é diferente. *Grosso modo* (alguns dos contendores diriam, provavelmente, que isso é *grosso modo* demais), admite-se, com respeito a questões sobre o passado, que existe um fato determinado naqueles casos nos quais nossas memórias ou a evidência capaz de confirmação ou falsificação conclusiva se estendem (ou se sabe que poderiam se estender até esse ponto), mas não haveria um fato determinado em nenhum outro caso. Somente as questões sobre o passado a que podemos responder (ou nos pôr em condições de responder) *têm* respostas, verdadeiras ou falsas. (Uma vítima dessa posição é, evidentemente, a lógica-padrão – que é privada da lei do terceiro excluído.) Podem-se utilizar argumentos de grande sutileza tanto para defender essa posição como para combatê-la. No entanto, minha preocupação no momento não é opor-me a ela com argumentos, mas sugerir, uma vez mais, que os argumentos tanto de uma parte como de outra são vãos, visto que a crença na realidade e na determinação do passado faz parte da estrutura geral de crenças com que estamos inevitavelmente comprometidos, do mesmo modo que a crença na existência de objetos físicos e a prática da formação indutiva de

---

17 Cf. Michael Dummett, "The Reality of the Past", *in*: *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth, 1978).

crenças. Realmente, seria difícil separar a concepção que temos dos objetos da aceitação de crenças formadas indutivamente dessa concepção do passado. Todas elas fazem parte de nossa metafísica natural, na qual as crenças se apóiam mutuamente. De igual maneira, estamos dispostos a reconhecer, com o poeta, que muitas flores nasceram e desabrocharam sem ser vistas e, com o metafísico naturalista, que muitos fatos históricos estão destinados a permanecer inverificados e inverificáveis por gerações subseqüentes.

2
MORALIDADE E PERCEPÇÃO

1. Envolvimento e imparcialidade

Passo a tratar agora de outra área do comprometimento natural, distinta daquela que mencionei até o presente momento. É em relação com ela que aparecerá pela primeira vez, a seu devido tempo, a distinção entre variedades de naturalismo das quais falei no início. A área que tenho em mente é a das atitudes e sensações, ou "sentimentos", como costumamos dizer, em relação a nós mesmos e aos outros, provocadas por nossas ações e pelas ações deles, as quais podem ser reunidas sob o título de atitudes e juízos morais e atitudes reativas pessoais, estando ligadas indissoluvelmente a esse sentido de liberdade ou responsabilidade que, como agentes, sentimos em nós mesmos e atribuímos aos outros. Não farei agora uma descrição detalhada desse grupo de fenômenos, visto que escrevi sobre isso, de maneira bastante extensa, em "Liberdade e ressentimento"[18]. As origens do desafio a essas atitudes e sentimentos, as origens da sugestão ("cética") de que são injustificados, inadequados ou irracionais, são familiares a qualquer um que tenha se interessado pela controvérsia do livre-arbítrio e recentemente foram caracterizadas de forma admirável pelo professor Tom Nagel. Re-

---

18 Strawson, *Freedom, and Resentment* (London: Methuen, 1974).

firo-me a um artigo intitulado "Sorte moral"[19] e, especialmente, a seus parágrafos conclusivos. A idéia fundamental é a de que, uma vez que vemos as pessoas e suas ações (incluindo nós mesmos e nossas ações) de maneira objetiva, como são, ou seja, como objetos e acontecimentos naturais que ocorrem no curso da natureza – sejam ocorrências causalmente determinadas, sejam ocorrências acidentais –, então o véu de ilusão lançado sobre elas pelas atitudes e reações morais deve, ou deveria, desaparecer. O que simplesmente ocorre na natureza pode ser objeto de regozijo ou pesar, mas não de gratidão ou ressentimento, de aprovação moral ou censura, tampouco de auto-aprovação moral ou remorso.

As tentativas de opor-se a tal raciocínio defendendo a realidade de uma condição especial de liberdade, a espontaneidade ou a autodeterminação que os seres humanos gozariam e que forneceria uma base justificadora para nossas atitudes e juízos morais não têm sido particularmente bem-sucedidas, pois ninguém tem sido capaz de dizer de maneira inteligível em que consistiria realmente uma tal condição de liberdade, supostamente necessária para fundamentar nossas atitudes e juízos morais.

Tais tentativas de contra-argumentação estão equivocadas – e não somente porque são malsucedidas ou ininteligíveis. Elas são equivocadas também pelas razões por que os contra-argumentos a outras formas de ceticismo têm sido considerados equivocados; isto é, porque os argumentos contra os quais elas se dirigem são totalmente ineficazes. Não é mais fácil nos convencermos, por meio de argumentos, de nossa tendência para atitudes reativas morais e pessoais em geral do que nos

---

19 Nagel, "Moral Luck", *in*: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

convencermos de nossa crença na existência de corpos. Naturalmente, podemos estar convencidos de que determinada reação nossa em uma ocasião particular foi injustificada, exatamente como em ocasiões particulares podemos estar convencidos de que o que tomamos por um objeto físico, ou por um objeto físico de um tipo determinado, não era tal coisa. Mas nossa inclinação *geral* para essas atitudes e reações está, de maneira inextricável, ligada a esse envolvimento nas inter-relações sociais e pessoais que começa com nossas vidas, que se desenvolve e se torna complexo de maneiras as mais variadas durante nossas vidas e que é, poder-se-ia dizer, uma condição de nossa humanidade. O que temos, em nosso inescapável comprometimento com essas atitudes e sentimentos, constitui um fato natural, algo tão profundamente enraizado em nossas naturezas quanto nossa existência como seres sociais. É interessante que Thomas Reid, o corajoso oponente do ceticismo de seu conterrâneo escocês David Hume, estabeleça uma explícita comparação entre nosso comprometimento natural com a crença em coisas externas e nossa propensão natural para respostas morais ou quase morais. Reid tem o cuidado de não sugerir que a criança que está no ventre ou a recém-nascida tenha tal crença ou propensão; nessa fase, pode ser, como diz Reid, "um ser que apenas sente"; mas a crença e a propensão em apreço são, diz, princípios *naturais* implantados em sua constituição e *ativados* quando, como ele amavelmente afirma, a criança que está crescendo "tem necessidade deles"[20]. Aqui vemos Reid alinhando-se ao Hume naturalista contra o Hume cético.

---

20 A analogia pode ser encontrada no final da seção VII do capítulo 5 de *Inquiry into the Human Mind*, de Reid, obra publicada em 1764, quando Hume ainda estava vivo. A resposta específica na qual insiste Reid é a do ressentimento por ofensa.

Além da analogia que essa área do comprometimento natural apresenta com os casos previamente considerados e de seu contemporâneo e, na realidade, perene interesse, tenho outra razão para mencioná-la. Referi-me a ela como algo "inescapável"; e, realmente, penso que seja inabalável por argumentos que pretendam pôr em dúvida a realidade da liberdade humana. Não obstante, o adjetivo "inescapável" deve ser qualificado. Pois, como argumentei em "Liberdade e ressentimento", algumas vezes é possível alcançarmos certo distanciamento da grande variedade de atitudes e reações naturais de que estive falando e observar as outras pessoas (e mesmo, talvez, embora isso seja seguramente mais difícil, a nós mesmos) sob uma luz puramente objetiva – ver o outro ou os outros simplesmente como criaturas naturais cujo comportamento, cujas ações e reações podemos procurar compreender, predizer e, talvez, controlar exatamente no mesmo sentido em que podemos procurar compreender, predizer e controlar o comportamento de objetos não-pessoais na natureza. Não estou simplesmente falando da recognição ou do reconhecimento intelectuais, sugeridos por Nagel, de que as pessoas são criaturas desse tipo. Pretendo falar de um estado em que esse reconhecimento tinge e domina nossas atitudes em relação aos outros, excluindo ou suprimindo as atitudes reativas morais e pessoais naturais. Além disso, não pretendo falar só ou principalmente de casos nos quais essa atitude objetiva nos é mais ou menos imposta, ou, pelo menos, nos quais a sentimos como humanamente natural, por causa da anormalidade extrema do caso que se nos apresenta – como, por exemplo, quando nos defrontamos com alguém que é completamente louco. Quero dizer que existe aberta para nós a possibilidade de recorrermos deliberadamente a uma atitude objetiva em casos perfeitamente normais; que é um recurso que podemos utilizar temporariamente, por razões de prudência, de curiosidade ou de autodefesa emocional. Disse "temporaria-

mente", porque não penso que se trate de um ponto de vista ou posição que se possa manter, ou no qual possamos permanecer durante muito tempo. O preço de agir assim seria maior do que podemos ou estamos dispostos a pagar; suporia abandonar todo envolvimento nas relações pessoais, todo engajamento social participativo.

A possibilidade que aqui menciono não é, pois, uma possibilidade que chega a ser realizada por completo com freqüência, ou mesmo temporariamente, ainda que talvez nos aproximemos um pouco dela de vez em quando. Mas vale a pena mencioná-la, tanto por si mesma quanto porque exemplifica uma idéia geral a que voltarei a aludir com relação a outras questões: a idéia da diferença radical entre o ponto de vista a partir do qual podem ser vistos o que são, de certa forma, objetos, acontecimentos ou fenômenos idênticos. Considerado de certo ponto de vista, aquele que ocupamos de maneira natural como seres sociais, o comportamento humano aparece como o objeto próprio de todas essas reações, juízos e atitudes morais e pessoais a que, como seres sociais, nos sentimos inclinados de maneira natural; ou, para colocar a mesma questão de maneira diferente, as ações e os agentes humanos aparecem como portadores de propriedades morais objetivas. Mas, se alguém conseguisse observar de maneira constante esse comportamento desde uma perspectiva que tenho chamado de "puramente objetiva", ou, melhor ainda, que poderia ser chamada de "puramente naturalista", então, para ele, essas reações, juízos e atitudes seriam estranhos; a noção de "objetos próprios" dessas reações e atitudes, a noção de "propriedades morais objetivas", não teriam significado para ele; antes, ele *observaria* a preponderância dessas reações e atitudes naqueles que o cercam, poderia estabelecer correlações entre tipos de atitudes e tipos de comportamentos que despertam aquelas ao ser observadas e, em geral, poderia tratar toda essa série de reações, atitudes e juízos mo-

rais e pessoais como simplesmente outra série de fenômenos naturais a serem estudados – compreendidos, em certo sentido, ainda que não no sentido de compreender que implique compartilhar ou simpatizar. Uma posição como essa seria similar àquela recomendada por Spinoza – a do "homem livre", no uso idiossincrático da expressão por parte de Spinoza. Descrevi essa posição no modo condicional, isto é, falei de como ela poderia ser, em vez de como ela é, a fim de sublinhar a idéia que assinalei no início: nossa incapacidade humana, como seres comprometidos a estabelecer relações e a agir sob o sentimento de liberdade, de manter essa posição durante mais de um período limitado de tempo em contextos limitados.

A esta altura, alguém pode sentir a forte tentação de formular uma pergunta e de insistir nela. Falei de dois pontos de vista diferentes a partir dos quais se pode considerar o comportamento humano: para abreviar, o "participativo" *versus* o "objetivo", o "envolvido" *versus* o "imparcial". O primeiro ponto de vista é associado a uma certa variedade de atitudes e reações; o outro, a uma série distinta de atitudes e reações. Esses pontos de vista e atitudes não são só diferentes, mas profundamente opostos. Ninguém pode comprometer-se incondicionalmente com ambos ao mesmo tempo. Não bastará dizer que são mutuamente excludentes, pois raramente somos criaturas incondicionais. Mas, no limite, tendem à exclusão mútua. É muito natural, então, perguntar: "qual é o ponto de vista correto? Qual o ponto de vista a partir do qual vemos as coisas como realmente são?"

Uma vez formulada a pergunta, é natural continuar argumentando como segue: se o ponto de vista da participação e do envolvimento, com o qual estamos tão fortemente comprometidos pela natureza e pela sociedade, é o correto, então algumas ações humanas de fato são moralmente censuráveis ou louváveis, detestáveis ou admiráveis, objetos próprios de grati-

dão ou de ressentimento; e aqueles que têm argumentado a favor da objetividade da moral estão fundamentalmente corretos, mesmo que os juízos específicos que fazemos nessa área sejam mais suscetíveis a erro ou distorção que os que fazemos em outras áreas; e negar-se a reconhecer isso é deliberadamente esconder de si mesmo toda uma dimensão da realidade. Se, por outro lado, é somente do assim chamado ponto de vista "objetivo" que vemos as coisas como elas realmente são, então todos os nossos juízos e reações morais ou quase morais, por mais naturais que possam ser e por mais amplamente compartilhados que sejam, *não são mais* que reações humanas naturais; portanto, não surge nenhuma dúvida quanto à sua verdade ou falsidade, pois não há nenhuma realidade moral que possam representar ou distorcer. Não estão justificados nem são apropriados em nenhum caso; não por que os fatos morais sejam sempre diferentes do que se crê que sejam, mas porque não há algo como fatos morais. A idéia de um bem ou mal moral objetivo, do deserto moral, do bem ou mal moral, é uma ilusão humana, como sustentou Spinoza, ou, no máximo, como afirma John Mackie, uma invenção humana[21]. A única coisa que existe nesse campo são o comportamento humano e as reações humanas a esse comportamento humano, ambos, certamente, objetos próprios de estudo e compreensão, mas nada mais[22].

---

21 Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books, 1977).

22 Permitam-me assinalar, de passagem, uma distorção popular ou mal-entendido dessa última posição, encerrada na máxima *"Tout comprendre, c'est tout pardonner"*, ou seja, "Tudo compreender é tudo perdoar". Essa é uma distorção da posição porque o perdão pertence precisamente à classe de atitudes e reações que, segundo a posição que está sendo agora considerada, são indeterminadas ou mostram não ter um objeto próprio se o ponto de vista objetivo é o correto. Somente onde se supõe que haja um mal genuíno pode haver perdão genuíno.

2. Duas faces do naturalismo: o movimento relativizador

Gostaria agora de sugerir que o erro não se encontra num lado ou no outro dessas duas posições opostas, mas na tentativa de forçar uma escolha entre elas. A pergunta era: de que ponto de vista vemos as coisas como elas realmente são? E isso implicava que a resposta não podia ser: de ambos. Essa é a implicação que desejo questionar. Pode-se dizer, seguramente, que duas visões contraditórias não podem ser *ambas* verdadeiras; não pode dar-se o caso de que haja realmente um deserto moral *e* de que não haja tal coisa, que algumas ações humanas de fato sejam moralmente louváveis ou censuráveis *e* que não existam ações que tenham essas propriedades. Gostaria de dizer que a aparência de contradição só surge se assumimos a existência de um ponto de vista metafísico absoluto a partir do qual podemos julgar entre os dois pontos de vista que tenho contrastado. No entanto, não há tal ponto de vista superior – ou nenhum de que tenhamos conhecimento; a ilusão consiste justamente em sustentar a idéia de que existe um tal ponto de vista. Uma vez abandonada essa ilusão, a aparência de contradição desaparece. Em nossa concepção do real, podemos admitir uma relatividade razoável dos pontos de vista que conhecemos e podemos ocupar. Em relação ao ponto de vista que ocupamos normalmente como seres sociais, inclinados a atitudes reativas pessoais e morais, as ações humanas, ou algumas delas, têm tonalidades ou propriedades morais que aparecem expressas de maneira diversa no nosso rico vocabulário da avaliação moral.

A propósito disso, o melhor comentário que ouvi sobre essa conhecida máxima foi o de J. L. Austin. Ele disse: "Isso é completamente errôneo; a compreensão poderia apenas acrescentar desdém ao ódio".

Em relação ao ponto de vista naturalista imparcial que podemos às vezes ocupar, elas não têm outras propriedades além daquelas que podem ser descritas com os vocabulários da análise e explicação naturalista (incluindo, naturalmente, a análise e explicação psicológicas).

Pode parecer que aquilo que disse há pouco seja uma evasão, em vez de uma solução, do problema; que seja simplesmente uma recusa a encarar uma questão real e difícil. Em breve compararei esse caso com o de outro tema que, embora aparentemente muito diferente, é, todavia, em um sentido importante, semelhante a ele; de modo que esse caráter evasivo poderá ser avaliado com relação a ambos.

Antes, porém, gostaria de dizer algo sobre o nome e a noção de *naturalismo*. Já deve estar evidente que, como sugeri em meus comentários introdutórios, essa noção tem duas faces – ou, pelo menos, duas. Primeiro invoquei a noção, e o nome, em relação com Hume e a maneira que este tem de abordar o ceticismo (incluindo o seu próprio). Sua posição, repetida por Thomas Reid quando este se aliou ao Hume naturalista contra o Hume cético, é a de que os argumentos, os raciocínios, seja a favor ou contra a posição cética, são, na prática, igualmente ineficazes e inúteis, uma vez que nossa disposição natural a acreditar nos pontos questionados pelos céticos é absolutamente imperiosa e inescapável – nem abalada pelos argumentos céticos, nem reforçada por contra-argumentos racionais. Onde a Natureza nos determina dessa forma, temos um comprometimento não-racional original que estabelece os limites dentro dos quais, ou o cenário sobre o qual, a razão pode efetivamente operar, e dentro dos quais pode surgir a pergunta pela racionalidade ou irracionalidade, justificação ou falta de justificação, deste ou daquele juízo ou crença particulares. Logo joguei mais ou menos o mesmo jogo, poder-se-ia dizer, com a vida moral. Somos seres naturalmente sociais, e aliado ao comprometimento natu-

ral com a existência social existe um comprometimento natural com toda a rede ou estrutura de atitudes, sentimentos e juízos humanos pessoais e morais dos quais falei. Nossa disposição natural para ter essas atitudes e fazer esses juízos é naturalmente protegida contra os argumentos que sugerem que, em princípio, aqueles são insustentáveis ou injustificados, da mesma maneira como nossa disposição natural para crer na existência dos corpos está naturalmente protegida contra os argumentos que sugerem que essa crença é, em princípio, incerta.

Até agora, a estratégia naturalista contra o cético moral equipara-se à nossa estratégia naturalista contra o cético sobre a existência do mundo exterior. Mas introduzimos ou reconhecemos uma guinada ou complicação no caso moral que não tem paralelo no caso do ceticismo quanto à existência dos corpos; e com essa guinada ou complicação começa a aparecer a outra face – ou *uma outra* face – da noção de naturalismo. Pois reconheci que poderíamos, teoricamente (e às vezes podemos, e às vezes, inclusive, devemos, de uma maneira prática), considerar o comportamento humano, ou fragmentos do comportamento, sob uma ótica diferente, que caracterizei como "objetiva", "imparcial" ou (aqui aparece a outra face) "naturalista"; uma ótica que envolve a colocação entre parênteses, ou a suspensão total ou parcial, dos sentimentos reativos ou de atitudes ou juízos morais. Ver os seres humanos e as ações humanas sob essa luz é vê-los, simplesmente, como objetos e acontecimentos da natureza, objetos naturais e acontecimentos naturais a serem descritos, analisados e explicados causalmente em termos nos quais não cabe a avaliação moral; em termos, *grosso modo*, de um vocabulário teórico e observacional admitido nas ciências naturais e sociais, incluindo a psicologia. Foi precisamente a possibilidade de considerar o comportamento humano numa perspectiva naturalista, e a idéia de que esta era exclusivamente a verdadeira perspectiva, que foi mantida pelo cético moral para so-

lapar nosso sentido de adequação ou justificação geral daquelas atitudes reativas morais e pessoais às quais nos vemos inclinados de uma maneira natural.

Assim, vemos um tipo de naturalismo levantar-se em desafio contra o outro. Como sugeri em meus comentários introdutórios, será útil distinguir esses dois tipos de naturalismo – ou duas faces da noção de naturalismo – e falar de "naturalismo reducionista (ou estrito), por um lado, e de "naturalismo não-reducionista (ou liberal ou católico)", por outro. O naturalismo reducionista é aquele para o qual o ponto de vista naturalista ou objetivo dos seres humanos e de seu comportamento destrói a validade das atitudes e reações morais e apresenta os juízos morais como nada mais que o veículo de uma ilusão. O naturalismo não-reducionista não tenta opor-se a essa suposta conclusão por meio de argumentos, como alguns têm feito, alegando algum fundamento não-natural e metafísico para validar nossa disposição geral para respostas morais e juízos morais. (*Cf.* teorias da liberdade noumênica em Kant ou de uma faculdade especial de intuição de qualidades não-naturais nos intuicionistas éticos de uma geração recente.) O naturalista não-reducionista insiste simplesmente, mais uma vez, em que não nos é dado – simplesmente não faz parte de nossa natureza – fazer uma renúncia total dessas atitudes reativas morais e pessoais, desses juízos de aprovação ou de condenação moral, que o naturalista reducionista declara irracionais, totalmente carentes de justificação racional. O que o naturalista não-reducionista procura defender é que só pode haver uma *carência* onde há uma *necessidade*. As questões sobre a justificação surgem em abundância *dentro* da estrutura geral de atitudes em questão; mas a existência da própria estrutura geral não necessita nem permite a justificação externa de uma reação. (Para colocar a questão na terminologia de Wittgenstein: esse jogo de linguagem, embora sua forma possa mudar com o tempo ou estar su-

jeita a variações locais, é um jogo que não podemos deixar de jogar; não é um jogo que escolhemos.) Parece que o naturalista não-reducionista poderia razoavelmente afirmar, se quisesse, que é o naturalista mais rigoroso dos dois. (Ele poderia até acrescentar uma ênfase pejorativa ao sufixo da descrição de seu oponente como "meramente naturalista".*)

Isso, a respeito das duas faces do naturalismo: a outra complicação no caso já mencionei. Ela é perfeitamente coerente com a adoção da maneira de abordar o ceticismo moral do naturalista não-reducionista ou rigoroso – sua maneira de abordar o naturalista reducionista – e conceder a validade da perspectiva puramente naturalista [*naturalistic*] do comportamento humano. Isso pode ser feito sem prejuízo para a validade geral das considerações morais dessa mesma coisa, contanto que estejamos dispostos a admitir as relativizações apropriadas em nossa concepção das realidades do caso. O que de um ponto de vista é considerado, justificadamente, exemplo de uma vergonhosa maldade, um objeto próprio para uma reação de aversão moral, é, de outro ponto de vista, corretamente considerado tão-só o resultado natural de uma complexa ordem de fatores, um objeto próprio da análise e do estudo científicos, psicológicos e sociológicos.

---

* O autor se vale aqui da diferença, que se perde na tradução, entre o adjetivo inglês *naturalistic* e o substantivo *naturalist*. (N. do T.)

3. Um caso paralelo: a percepção e seus objetos

Comentei o fato de que muitos poderiam achar esse movimento relativizador altamente suspeito ou evasivo – e prometi fornecer um caso paralelo.

O caso que tenho em mente está relacionado com a teoria da percepção sensível e da natureza das coisas materiais e físicas que vemos e sentimos, isto é, dos objetos físicos da percepção sensível. Diz respeito especificamente a duas visões contrastantes no que concerne à natureza desses objetos: uma delas poderia ser chamada de visão do realismo irreflexivo ou do senso comum, e a outra, de visão do realismo científico. Na primeira visão, os objetos físicos que discriminamos na experiência e no discurso cotidianos – mesas, montanhas, laranjas, pessoas e outros animais – são, como A. J. Ayer expressou de maneira apropriada, "contínuos visual-táteis"[23]. Ou seja, possuem realmente as propriedades sensíveis ou fenomênicas que lhes atribuímos de maneira irrefletida: a cor tal e qual a vemos, isto é, a cor no sentido do termo em que o entende um pintor ou uma criança; a forma visual; a textura como a sentimos. Na outra visão, a visão do realismo científico, as propriedades fenomênicas desse tipo não pertencem, real e absolutamente, aos objetos físicos. Essa visão atribui aos objetos físicos somente aquelas propriedades que são mencionadas na teoria e explicação físicas, incluindo a explicação causal do tipo de experiência perceptiva que temos de fato e que é responsável por aquilo que, segundo essa visão, constitui a *ilusão* de que os objetos físicos são realmente como parecemos percebê-los. O realista cien-

---

23 Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, cap. 5 (London: Weidenfeld and Nicholson, 1973).

tífico normalmente enfatizará que a natureza de nossa experiência perceptiva, o fato de percebermos objetos visuais e táteis no espaço físico, é causalmente explicada por uma combinação de fatores físicos em cuja descrição não se faz nenhuma menção a propriedades fenomênicas, e que esses fatores incluem nossa própria constituição física, nossa estrutura psicológica. Se essa estrutura fosse radicalmente diferente, nem mesmo teríamos a impressão de perceber as coisas no espaço com as propriedades fenomênicas que parece-nos perceber nelas. Se tivéssemos sido desenhados, digamos, como morcegos inteligentes, poderíamos, em vez disso, achar que percebemos objetos físicos num espaço definido para nós por uma classe de propriedades fenomênicas completamente diferente. Mas a natureza real ou intrínseca dos objetos físicos no espaço é claramente constante, quaisquer que sejam as variações na estrutura fisiológica da espécie que se diz percebê-los. De maneira que as propriedades fenomênicas que, como de fato ocorre, *nós* percebemos como caracterizando os objetos no espaço não podem ser propriamente atribuídas aos objetos como estes são realmente. Essas propriedades fenomênicas pertencem, no máximo, ao caráter subjetivo de nossa experiência perceptiva.

O realista do senso comum, por outro lado, pode enfatizar a força e a profundidade de nosso comprometimento habitual com a visão de que, em circunstâncias favoráveis, percebemos as coisas como elas realmente são; que as características sensíveis que achamos que elas têm são realmente suas. (Como, do contrário, poderíamos atribuir valores estéticos ou sentimentais a coisas ou a pessoas?) E esse realista pode acrescentar o velho problema de que não podemos nos tornar perceptivamente conscientes das qualidades primárias que o realismo científico concede às coisas físicas – a forma, o tamanho, o movimento e a posição –, exceto por meio da consciência dos limites espaciais definidos por algum modo sensorial; por exemplo,

por meio de qualidades visuais e táteis como aquelas que o realismo científico nega aos objetos mesmos. Ora, nossa própria posse do conceito de espaço físico – e, portanto, a própria possibilidade de investigar a natureza de seus ocupantes – depende dessa consciência perceptiva das qualidades primárias ou espaciais das coisas. Portanto, o realista do senso comum pode alegar de modo plausível que nosso comprometimento natural prévio com a visão das coisas físicas como dotadas de propriedades sensíveis ou fenomênicas é uma precondição necessária para que possamos igualmente manter a visão do realismo científico, o qual lhes negaria essas propriedades; e, se for bastante propenso à polêmica e perceber um antagonismo irreconciliável entre ambas as perspectivas, ele pode se dispor à linguagem abusiva das polêmicas e rejeitar a visão científica por não ser uma forma de realismo em absoluto, por ser uma tentativa equivocada de substituir a rica realidade do mundo por uma pálida abstração – ou algo desse tipo –, o que sem dúvida motivaria seu adversário a acusá-lo de ter um apego infantil aos modos primitivos de pensamento, uma incapacidade, fruto da imaturidade, de enfrentar realidades impessoais, etc.

Toda essa extravagância retórica, entretanto, está fora de lugar; e a impressão de um antagonismo irreconciliável entre as duas perspectivas desaparecerá assim que estivermos dispostos a reconhecer, como antes, certa relatividade última em nossa concepção do real; nesse caso, das propriedades reais dos objetos físicos. Em relação ao ponto de vista perceptivo humano, os objetos físicos comuns são realmente o que Ayer denomina de *contínuos visual-táteis*, portadores de propriedades fenomênicas visuais e táteis. Em relação ao ponto de vista da ciência física (que é também um ponto de vista humano), eles não têm realmente nenhuma propriedade, a não ser aquelas aceitas, ou a serem aceitas, pela teoria física, e estão realmente constituídos de maneira que só podem ser descritos naqueles

termos que, do ponto de vista fenomênico, são abstratos. Uma vez aceita a relatividade desse "realmente" para diferentes pontos de vista, para diferentes padrões do "real", a aparência de contradição entre essas posições desaparece; uma mesma coisa pode, ao mesmo tempo, ter ou não ter propriedades fenomênicas.

4. Evasão ou solução? Reconciliação ou rendição?

A analogia entre os dois exemplos que apresentei de um movimento relativizador ou reconciliador é bastante óbvia. E, para um partidário de tendência extremista da posição que ele mesmo descreverá como objetiva ou científica, ambas as soluções parecerão ter pontos fracos similares. Ambas parecerão rendições substanciais à sua própria posição que foram disfarçadas como acordos para ocultar ou evitar o que é percebido como uma desagradável verdade. Examinemos isso mais a fundo.

Vale a pena assinalar, em primeiro lugar, que em ambos os casos há características que podem, por um lado, dar a impressão de tornar a tese da relatividade mais fácil de ser aceita e, não obstante, por outro, dar a impressão de simplesmente exibir sua fraqueza e sublinhar a força da insistência, por parte do defensor de tendência extremista, de que a posição que ele rejeita realmente repousa numa ilusão e que sua própria visão realmente é uma *correção* da visão rejeitada. O problema que tenho em mente pode facilmente ser ilustrado pelo caso da percepção. Trata-se do problema de que a relatividade do conceito de "propriedade real" em relação aos critérios mutáveis do "real" pode manifestar-se *dentro* de um dos dois pontos de vista

que distingui, isto é, o ponto de vista perceptivo humano. Normalmente estamos dispostos a aceitar que as condições normais da visão e do tato estabelecem o critério da cor real ou da figura ou textura de um objeto. Mas às vezes podemos ser persuadidos a mudar nosso critério para adotar aquele estabelecido pela aparência do objeto mediante o exame microscópico. Qualquer sugestão de contradição *nesse* caso é rápida e facilmente resolvida reconhecendo-se a relatividade de nossa atribuição de propriedades fenomênicas a esses critérios mutáveis. Assim (para repetir um exemplo que utilizei em outro lugar[24]), não temos problemas em dizer, e podemos dizer sem contradição, que o sangue é realmente de uma cor vermelha viva uniforme e também que ele é realmente, em sua maior parte, incolor. Dado que podemos mudar assim nosso ponto de vista dentro da estrutura geral da percepção humana, sugere-se que deveríamos encarar a mudança de ponto de vista para o realismo científico como simplesmente uma mudança mais radical para uma posição *externa* a essa estrutura, mas que não deve ser considerada geradora de um conflito irreconciliável, senão de mudanças *dentro* dela.

Evidentemente, não existe uma analogia exata entre os casos de propriedades fenomênicas dos objetos físicos e de propriedades morais do comportamento humano, ou entre pontos de vista perceptivos variáveis tomados como padrão e pontos de vistas morais variáveis tomados como padrão. No que diz respeito aos critérios morais, não estamos muito dispostos a mudar de um para outro e voltar atrás novamente. Mas, embora existam dissimilaridades, existem também similaridades. Podemos, pelo menos, reconhecer a possibilidade de pontos de

---

24 Strawson, "Perception and Its Objects", *in*. C. F. Macdonald, ed., *Perception and Identity* (London: Macmillan, 1979).

vista morais diferentes do nosso. Poder-se-ia dizer que é próprio de uma pessoa educada ser capaz de compreender num sentido mais amplo esses pontos de vista diferentes, isto é, ter capacidade de compreender como seria, como foi ou como é sustentar um ponto de vista diferente. Isso será muito mais fácil para nós à medida que estivermos preparados para aceitar certo grau de pluralismo moral, certa diversidade de perspectiva moral; e podemos estar muito mais dispostos a fazê-lo porque, como é fácil formar uma impressão exagerada da consistência de nossa própria perspectiva moral e da dos outros, muitos de nós, como resultado de causas em parte históricas e em parte idiossincráticas, abrigamos moralidades diferentes dentro de nós mesmos – muito embora um conjunto de critérios razoavelmente consistente predomine na maioria de nós. No que se refere à magnitude das mudanças *históricas* nos critérios, trata-se de um lugar-comum: considerem-se as mudanças de atitude a respeito da instituição da escravidão, agora tida de maneira geral como moralmente abominável; considerem-se, ainda, as possíveis mudanças futuras na atitude em relação ao consumo de carne, algo que alguns desejam seja visto de maneira geral como não menos abominável moralmente.

Chamar assim a atenção para a diversidade de pontos de vista morais não significa negar a existência do que neles há de universal ou unificador. Certas características concebidas de maneira relativamente vaga ou abstrata – como a generosidade, a justiça, a honestidade – são em geral reconhecidas como moralmente admiráveis (como virtudes), enquanto suas opostas, como moralmente abomináveis, muito embora as formas específicas em que são reconhecidas possam variar. E, talvez de maneira mais concreta, existe uma disposição geral para conceder certo grau de aprovação moral a alguém que atue corretamente "por suas próprias luzes", como dizemos, o que quer que isso signifique; ou a alguém que "obedeça à sua consciência", ou

"aja como lhe parece que deveria agir", ou "cumpra com o que crê ser sua obrigação", etc. Isso nos deixa, todavia, muito longe de uma exata analogia com o caso da percepção. Não estamos igualmente dispostos a conceder a mesma validade, digamos, às maneiras homéricas ou burguesas liberais de ver o bem, o comportamento moralmente admirável, como o estamos a conceder igual validade às maneiras de ver as superfícies materiais através do microscópio ou a olho nu. Não estamos tão dispostos a dizer que a verdade moral é relativa ao critério moral como o estamos a dizer que a verdade sobre as propriedades fenomênicas, a cor ou textura é relativa à escolha do meio perceptivo visual. Todavia, o reconhecimento da diversidade de pontos de vista morais e a possibilidade de simpatizar com pontos de vista diferentes nos introduzem a idéia de simpatizar com juízos morais ou valorações reativas diferentes que são incompatíveis entre si se não são desrelativizados segundo os critérios apropriados, mas entre os quais desaparece a incompatibilidade se a relativização se faz explícita. E isso, sugere-se, nos permite ver mais facilmente como desaparece também a oposição aparentemente mais radical entre, de um lado, a visão, comum a todos esses pontos de vista, de que há uma realidade moral para esses juízos que pode ser representada de maneira mais ou menos adequada e, de outro, a posição do ponto de vista destacado, "objetivo" ou "naturalista" de que não há tal realidade – uma vez promovida, evidentemente, a relativização apropriada.

Isso é suficiente, pois para expor a tese de que o reconhecimento dessas relatividades internas aos pontos de vista perceptivos e morais humanos facilita a aceitação do movimento relativizador mais radical em cada caso; movimento que, em um caso, pretende reconciliar a atribuição de propriedades fenomênicas visual-táteis às coisas físicas com a negação de que elas têm tais propriedades e que, no outro caso, pretende recon-

ciliar a visão de que as ações humanas são objetos próprios de louvor ou censura moral e de atitudes reativas pessoais e morais em geral com a visão de que tais atitudes não têm qualquer validade e pertinência, ou seja, que não têm base ou justificação objetiva.

Entretanto, quando introduzi a questão assinalei que esse reconhecimento das relatividades internas tem um caráter ambíguo. Poderia ser utilizado na abordagem reconciliadora que acabo de indicar, mas também se presta à utilização por parte dos defensores de tendência mais extremista ou cientificista em um sentido totalmente oposto, que poderiam argumentar como segue: essas relatividades internas apenas sublinham o caráter completamente subjetivo dessas supostas características fenomênicas ou morais das coisas e das ações. Chamar a atenção para elas equivale, simplesmente, a mostrar que uma e a mesma coisa, sem que varie seu caráter real ou intrínseco, pode produzir causalmente experiências ou reações subjetivas completamente diferentes em circunstâncias diversas e em sujeitos distintos. Não pode haver uma verdade objetiva do assunto onde há tantos candidatos competindo pela posição, cada qual reclamando sua própria validade, e sem nenhum critério imparcial ou externo a partir do qual julgá-los. Entretanto, bem diferente é a posição no caso do ponto de vista objetivo ou científico. Naturalmente, não se nega que a teoria científica, a teoria física, a respeito da constituição real dos corpos físicos mude ou evolua com o passar do tempo. Tampouco se nega que, apesar de o repertório comum de conceitos para o relato ou a descrição do comportamento humano permanecer relativamente constante com o passar do tempo, as teorias da explicação causal desse comportamento também apresentem mudanças e desenvolvimentos, especialmente nos tempos recentes – com notáveis repercussões no repertório descritivo. Contudo, o que temos aqui não é uma simples diversidade de perspectivas, mas o

avanço ou o desenvolvimento cumulativo do conhecimento. Aqui se encontra, precisamente, o que falta nos outros casos, isto é, testes e critérios objetivos para avaliar as teorias: principalmente o teste da verificação, o teste severo do sucesso ou do fracasso na predição e no controle.

Além disso, os partidários de tendência extremista podem continuar dizendo que a visão objetiva ou científica do real é capaz de assimilar ou absorver em si mesma todos os fenômenos presentes fora dos quais as visões rivais tecem suas ilusões da realidade. Pois esses fenômenos presentes são simplesmente experiências e reações subjetivas cuja realidade *como tal* (isto é, como experiências e reações subjetivas) a abordagem científica pode de fato reconhecer e dos quais está pronta e equipada para oferecer uma análise ou explicação causal.

A resposta paciente a isso deve ser a seguinte: não é que seja um erro pensar o mundo físico nos termos abstratos da ciência física que não deixam nela lugar para as qualidades fenomênicas; nem que seja um erro pensar o mundo do comportamento humano nos termos puramente naturalistas que excluem a aprovação ou a censura moral; apenas que é um erro pensar que estas maneiras de ver o mundo são genuinamente incompatíveis com a concepção das coisas físicas como sendo, no sentido menos sofisticado dessas palavras, coloridas ou lisas, duras ou moles, ruidosas ou silenciosas, e com a concepção das ações humanas como, às vezes, nobres ou mesquinhas, admiráveis ou desprezíveis, boas ou más, certas ou erradas. Conquanto possamos, por meio de um esforço intelectual, ocupar às vezes, e por um período limitado de tempo, os dois primeiros pontos de vista, não podemos abandonar os dois últimos. Esse segundo par é o ponto sobre o qual insiste o naturalista não-reducionista, como o tenho chamado. O que o movimento relativizador faz é remover a aparência de incompatibilidade entre os membros dos dois pares de perspectivas. Sem esse mo-

vimento, o partidário cientificista de tendência extremista, o naturalista reducionista, poderia manter a sua posição; admitindo que estejamos naturalmente comprometidos com os pontos de vista reativos morais e perceptivos humanos, poderia simplesmente concluir que vivemos a maior parte de nossa vida num estado de ilusão inevitável. O movimento relativizador evita essa (para a maioria) desagradável conclusão. Só um puritanismo intelectual automortificador veria nesse fato concreto uma razão para rejeitar tal movimento.

3
O MENTAL E O FÍSICO

1. A posição até agora

Invoquei o que denominei de Naturalismo em dois contextos muito distintos. Em primeiro lugar, como uma maneira de abordar certos tipos de ceticismo tradicional, bem como uma tentativa mais adequada do que qualquer outra, porque mais realista, de justificar ou validar mediante argumentos racionais essas crenças gerais que o ceticismo tradicional pretende pôr em dúvida ou cuja certeza questiona. O ponto que assinalei era que nosso comprometimento com essas questões é pré-racional, natural e completamente inescapável, estabelecendo, por assim dizer, os limites naturais dentro dos quais, e somente dentro dos quais, seja por meio de questionamento ou da justificação das crenças, a razão pode operar de uma maneira séria ("séria" = que é relevante de fato"). Não há lugar aqui para um movimento relativizador, pois não há nenhuma possibilidade de se optar por uma perspectiva distinta acerca de como as coisas realmente são que esteja associada a outra perspectiva distinta que podemos de maneira séria acessar.

Em segundo lugar, invoquei o Naturalismo com relação à nossa tendência, também profundamente enraizada, de considerar que os corpos ordinários, isto é, os objetos físicos co-

muns, têm as propriedades fenomênicas que apresentam, assim como de tomar os agentes humanos e suas ações como objetos próprios de atitudes morais, isto é, como portadores de atributos morais e éticos. Mas, nesse caso, a situação é diferente. Pois, embora considere não ser mais verossímil que possamos nos convencer, mediante razões, da possibilidade de abandonar essas disposições do que nos convencermos da possibilidade de tomar a sério a dúvida relativa à existência dos objetos físicos e de outras pessoas, ainda assim contamos, no caso concreto dessas propensões, com um ou mais pontos de vista que podemos seriamente ocupar e a partir dos quais podemos formar uma concepção diferente da natureza real dos objetos dessas disposições, uma concepção que não deixa espaço para as propriedades fenomênicas ou para os atributos morais desses objetos. E aqui vemos que inerente à possibilidade de ocupar esses pontos de vista alternativos se encontra a tentação de alegar que somente eles são os corretos, a tentação de afirmar que só eles proporcionam a concepção correta da natureza real das coisas; que a única realidade representada mediante nossas atribuições de características fenomênicas ou morais a objetos, agentes ou ações é a posse, por parte desses objetos, agentes ou ações, de propriedades não-fenomênicas ou não-morais que suscitam em nós determinadas experiências ou respostas. A isso é que chamei de naturalismo reducionista. Ele nos oferece a concepção de um mundo, por assim dizer, descolorido, tanto moral como literalmente. A operação, claro, se dá em duas etapas: despojar o mundo de suas qualidades morais o deixa perceptível; despojá-lo de suas qualidades fenomênicas o deixa imperceptível, como é realmente. Não quis dizer que essas concepções do mundo são equivocadas, mas que o mundo, tal como concebido a partir desses pontos de vista, não é o mundo que experimentamos; não é, como se poderia dizer em Paris, *le mond vécu*. Por isso, sugeri o movimento relativizador. Não te-

mos razão para dizer nem que o ponto de vista científico objetivo, nem que o ponto de vista moral e perceptivo humano nos proporcionam a concepção exclusivamente correta da natureza real das coisas. Só poderíamos ter uma razão desse tipo se pudéssemos adotar um ponto de vista superior a ambos. Mas não há tal ponto de vista.

2. A tese da identidade: as duas histórias e sua interface

Passo agora a abordar uma questão que, em um primeiro momento, poderia dar a impressão de indicar, se não uma analogia perfeita, pelo menos alguma semelhança com as duas últimas analogias; e veremos no final que existe, de fato, certa semelhança, uma analogia parcial, apesar de não estar localizada exatamente onde, a princípio, poderia parecer encontrar-se.

O que tenho em mente é uma doutrina que atualmente é popular, pelo menos como tema de debate. Refiro-me à doutrina conhecida como a tese da identidade, segundo a qual os eventos ou estados que pertencem à história mental de uma pessoa – seus sentimentos, pensamentos, sensações, experiências perceptivas, estados emocionais, crenças estabelecidas, etc. – são, todos eles, idênticos aos eventos ou estados que pertencem à sua história física, à sua história como organismo físico; em suma, uma doutrina segundo a qual os eventos e estados mentais constituem uma subclasse dos eventos e estados físicos, do tipo que formam o conteúdo da neurofisiologia. Essa tese é abraçada por alguns filósofos e negada por outros, podendo dar a impressão de que nos encontramos diante de um conflito direto entre um materialismo reducionista, de um lado,

e uma afirmação mais ou menos indignada da existência da consciência, de outro. Mas a situação não é tão simples.

Sem dúvida, a situação poderia parecer precisamente tão simples quanto aquela para alguém que subscreveu uma visão das pessoas a partir da perspectiva cartesiana ou das duas substâncias, segundo a qual uma pessoa consistiria em uma união peculiarmente íntima de duas substâncias individuais distintas, uma mente e um corpo, cada qual sujeita a diferentes tipos de estados e de mudanças de estado. Para ele, a tese da identidade seria patentemente falsa, já que nenhum evento que acontecesse a um indivíduo de uma dessas duas classes (a uma mente), ou a um estado de tal indivíduo, poderia sequer ser equivalente, para não dizer idêntico, a um evento que ocorresse a um estado ou a um indivíduo distinto da outra classe (a um corpo). Mas essa simples rejeição, evidentemente, não se encontra ao alcance de alguém que rejeite a perspectiva das duas substâncias, como penso que muitos, talvez a maioria, fazem agora, em defesa de um conceito de pessoa que significa um ser unitário que pode ser caracterizado de maneira irredutível e essencialmente, embora não exaustivamente, como algo que satisfaz tanto aos predicados psicológicos ou mentalistas quanto aos predicados materiais ou fisicalistas. (Digo, não de maneira exaustiva, pois se pode considerar que alguns animais não-humanos, que não chegam a satisfazer aos requisitos para a condição de pessoas, respondem a essa caracterização tal e qual ela se apresenta; mas, de qualquer maneira, servirá para nosso propósito.) Pois, dado esse conceito unitário, dado que o que é irredutivelmente um mesmo e único indivíduo pode satisfazer simultaneamente aos predicados mentais e aos predicados físicos, não se dará também o caso de que um mesmo e único *estado* particular desse indivíduo possa ter tanto um aspecto (ou descrição) físico quanto um aspecto mental? E, portanto, que uma mesma e única mudança de estado desse indivíduo, isto é, um

mesmo e único *evento* que sucedesse a esse indivíduo, possa ter tanto um aspecto (ou descrição) físico quanto um aspecto mental? A tese que estamos considerando, expressa nesses termos, não é, naturalmente, que cada estado ou mudança de estado que tem uma descrição física tem também uma descrição mental, mas o contrário, isto é, que cada estado ou mudança de estado suscetível a uma descrição mental é suscetível também a uma descrição física – daí a fórmula sumária: "os eventos mentais constituem uma subclasse dos eventos físicos".

Como haverá de saber qualquer pessoa familiarizada com a literatura sobre esse tema, uma grande quantidade de argumentos complicados e mais ou menos sutis foi dedicada a esse problema, muito dela girando em torno da noção de causalidade. Minha intenção, entretanto, não é tomar parte na discussão diretamente, mas antes, tanto quanto possível, evitá-la. Em primeiro lugar, permitam-me comentar uma verdade trivial. À medida que estivermos dispostos a reconhecer o que poderíamos chamar "o estado total de uma pessoa em um momento dado", será verdade que estamos aprovando algo que certamente admite pelo menos uma descrição física e, na maior parte das vezes, tanto uma descrição física como uma descrição mental. Mas essa concessão será completamente inadequada para satisfazer aos partidários da teoria da identidade, pois que seria formalmente compatível com um estado total que possui componentes particulares distintos, alguns mentais, outros físicos, sem que nenhum dos primeiros seja idêntico a nenhum dos segundos; já os partidários da teoria da identidade defendem a existência de identidades entre o mental e o físico para *cada* item mental que faz parte do estado total, ainda que, de maneira geral, não estejam interessados em especificar essas identidades nem pensem, de fato, que, em geral, seja possível especificá-las. Por exemplo, sustentariam que um evento como o fato de um homem repentinamente se dar conta de que dia é hoje é estrita-

mente idêntico a algum evento (por exemplo, algumas descargas neuronais) que pode ser descritos em termos neurofisiológicos; e que o estado decorrente de crer, digamos, que hoje é o aniversário de sua mulher é idêntico a alguma condição física descritível em tais termos.

Deixando de lado os refinamentos do atual argumento, tentemos chegar às considerações mais gerais que subjazem ao debate. Em primeiro lugar, parece cada vez mais razoável, ou, pelo menos, não fora de propósito, assumir o seguinte: que há um sistema de leis físicas tal que todos os movimentos corporais dos seres humanos, incluindo, naturalmente, aqueles que estão envolvidos na fala, são o resultado causal do estímulo de superfícies sensoriais e da constituição física interna do organismo; e que esses movimentos são mediados causalmente por eventos eletroquímicos que ocorrem dentro do organismo e cuja constituição, por sua vez, encontra-se constantemente modificada pelos eventos de sua própria história. Vista dessa limitada perspectiva, toda a história de um ser humano poderia, em princípio, embora não na prática, ser contada nesses termos. Assim narrada, naturalmente tal história omitiria quase tudo o que é humanamente interessante não apenas para o sujeito dela, mas para qualquer outro. Temos um outro modo de falar de nós mesmos e dos demais que nos é mais familiar, no qual nos referimos à ação e ao comportamento (no sentido comum dessa palavra), e não simplesmente a movimentos de membros, e no qual utilizamos livremente a linguagem das sensações, percepções, idéias, memórias, afirmações, crenças, desejos e intenções; em suma, trata-se de uma linguagem mentalista ou personalista. Na prática, sem dúvida, tampouco podemos contar a história completa de uma pessoa nesses termos, nem mesmo quando se trata de nós próprios. Contudo, contamos com a idéia teórica das duas histórias, cada qual completa em seus próprios termos; podemos chamá-las a história física e a histó-

ria pessoal, admitindo, é claro, que essa última, a história pessoal, incluirá tanto relatos de ações, de reação e de deslocamentos físicos quanto de eventos e estados mentais. Cada história invocará relações explicativas próprias: uma, em termos de leis neurofisiológicas e anatômicas; a outra, em termos daquilo que se chama às vezes, com intenção aparentemente pejorativa, de "psicologia popular"; isto é, em termos explicativos comuns que cronistas, romancistas, biógrafos, historiadores, jornalistas e fofoqueiros utilizam quando apresentam suas explicações para o comportamento e a experiência humanos – os termos empregados por pessoas tão simples quanto Shakespeare, Tolstoi, Proust e Henry James.

Ninguém supõe que exista a possibilidade prática de se fazer um mapeamento completo desde a história pessoal até a correspondente história física: isto é, a possibilidade de estabelecer uma correlação entre cada atribuição de um estado ou evento pertencente à história pessoal de alguém e a atribuição correspondente de um estado ou evento pertencente à história física dessa mesma pessoa. (Não existe qualquer petição de princípio no uso que faço aqui do termo "correlação"; mesmo que se mantivesse que os elementos imputados nas imputações correlacionadas eram idênticos, claramente as imputações não são idênticas.) Mas, da mesma maneira, ninguém supõe que as duas histórias sejam completamente independentes uma da outra, ou, mais precisamente, que os fatos relatados na história pessoal não tenham relação com os fatos relatados na história física. Sem dúvida, grande parte do interesse das investigações neurofisiológicas depende precisamente da existência de uma relação íntima entre os *tipos* de fatos que pertencem à história pessoal e os *tipos* de fatos que pertencem à história física: essas investigações são propriamente descritas como investigações sobre, por exemplo, a base física da memória, a fisiologia da dor, a natureza da sede, etc. Os resultados obtidos, e esperados,

dessas investigações nos permitem concluir razoavelmente algo que se admite de maneira freqüente e que pode ser expresso sem utilizarmos o polêmico conceito da identidade e sem nos predispormos a favor ou contra o problema em questão: que cada evento ou estado mental *particular* que pertence à história pessoal tem uma base física *particular* ou é *realizado fisicamente* (como diz a expressão) em um evento ou estado físico *particular* que pertence à história física correspondente – ainda que, sem dúvida, a descrição da realização física particular de um evento ou estado mental concreto seria muito complicada, se pudesse de algum modo ser oferecida, e ainda que, como assinalei, não haja possibilidade prática de fazer exaustivamente o mapeamento das imputações de estados ou eventos mentais particulares em relação a essa realização física particular ou a imputações de base física.

3. Identidade ou ligação causal

Todas as observações precedentes podem parecer uma escaramuça inútil em torno da verdadeira questão. A verdadeira questão, poder-se-ia dizer, é a seguinte: que relação existe entre o evento ou estado mental particular e sua base física ou sua realização? Seria uma relação de identidade estrita, de modo que em cada caso temos só um elemento, apesar de suscetível, em princípio, a duas descrições muito claramente distintas – uma, formulada em termos puramente físicos (ou fisiológicos), e a outra, enunciada em termos mentalistas ou experimentais? Ou tratar-se-ia de uma relação de ligação causal entre dois elementos distintos – um, digamos, um evento físico, e o outro, uma experiência? Deveríamos representar a seqüência dos

acontecimentos relevantes de um segmento da história da vida de uma pessoa como na Figura 1 ou como na Figura 2?

Figura 1

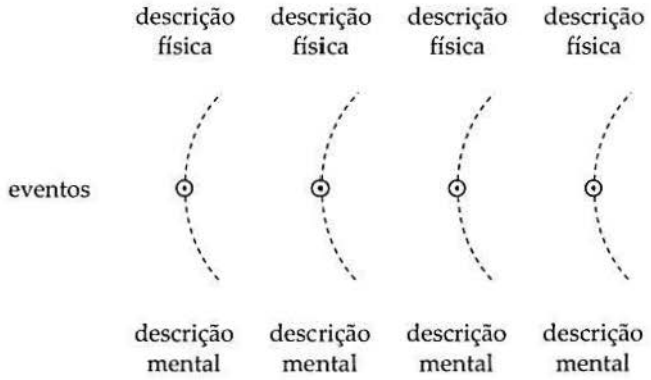
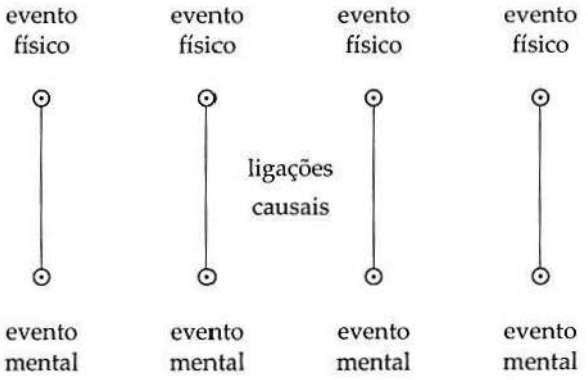
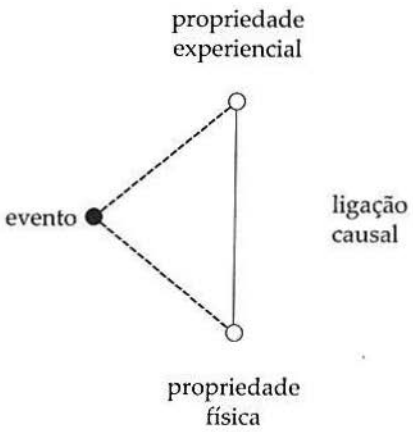


Figura 2



Poder-se-ia sugerir, ainda, que tivéssemos um terceiro diagrama que admitisse somente um elemento particular em cada caso (e, nesse caso, coincidiria com a Figura 1), mas que concedesse a esse elemento duas espécies de propriedades ou qualidades distintas, relacionadas causalmente da seguinte maneira:

Figura 3



Mas a Figura 3 deve conceder que o *acontecimento* do *caso concreto* da propriedade experiencial e o *acontecimento* do *caso concreto* da propriedade física são eventos distintos, caso em que (uma vez que eventos não são substâncias) quedaria dentro da Figura 2, ou insistir em que ambos são semelhantes, em cujo caso quedaria dentro da Figura 1.

Todavia, talvez devêssemos averiguar se todas as imagens desse tipo não são enganosas. Que *são* os eventos com os quais estamos lidando? São eventos que ocorrem às pessoas ou nelas. (Não se trata de algo extrínseco à sua natureza). Tomemos um sujeito em particular, uma pessoa, John. Suponhamos

que John reconheça de repente um velho amigo na multidão: de repente ele vê um rosto *como* o de seu velho amigo. Ao descrever esse evento, estamos predicando algo – uma propriedade momentânea, poder-se-ia dizer – *de John*. Podemos localizar o evento, determinar onde ele ocorreu? Sim, pois podemos determinar onde John estava quando ele ocorreu. Sucedeu a John, digamos, na *Victory Station*, em frente ao relógio. E o que podemos dizer da base física do evento ou de sua realização física? Bem, talvez tenha consistido na ocorrência de um evento cerebral específico, no contexto de uma determinada organização do cérebro e do sistema nervoso em geral. Isso também pode ser localizado, mas, aparentemente, de uma maneira mais exata ou mais limitada, dentro da pele de John, numa região particular ou em todo o seu cérebro e seu sistema nervoso. Entretanto, não nos deparamos aqui com nenhum argumento decisivo baseado na diferente localização do evento, uma vez que podemos determinar também que a realização física do evento ocorreu para John e dentro dele na *Victory Station*, em frente ao relógio, e podemos pensar que é só o mero preconceito, o hábito ou a falta de informação o que impede nossa afirmação de que o reconhecimento de seu amigo por parte de John estava localizado em uma região determinada, ou em todo o seu cérebro e sistema nervoso.

No entanto, não se trata apenas de um mero preconceito. Supõe, antes, o reconhecimento implícito do fato (que pelo menos um defensor de uma versão da teoria da identidade parece estar bastante disposto a reconhecer explicitamente[25]) de que as duas versões diferentes (pois as versões são certamente diferen-

---

25 Donald Davidson, *Actions and Events* (London: Oxford, 1980), *passim*.

tes) do que sucedeu a John ou ocorreu dentro dele naquele momento na *Victory Station* pertencem a duas histórias diferentes sobre John, histórias contadas a partir de dois pontos de vista diferentes. Um é o ponto de vista do cronista ou do biógrafo, que narra a história de John como pessoa. O outro é o ponto de vista do cientista físico, que narra a história de John visto como um organismo eletro-físico-químico. Podemos supor, de maneira contrária aos fatos, que a segunda história poderia ser completa: mencionaria todos os estímulos das superfícies sensitivas, forneceria uma descrição completa da estrutura interna e da história de suas modificações, traçaria a trajetória causal completa desde o estímulo até o movimento dos membros, da língua, da cabeça e dos órgãos. Nada, supomos, ficaria de fora, e não haveria nenhuma lacuna explicativa ou causal em nenhum lugar. Podemos também imaginar uma descrição coerente e completa, apresentada nos termos pessoais da história do biógrafo. Novamente, não persiste qualquer mistério.

O problema surge por termos suposto, e continuarmos supondo, uma inter-relação de certo tipo entre as duas histórias, que expressamos dizendo que cada estado mental ou acontecimento mental atribuído a John na história pessoal tem uma base ou realização física descritível nos termos da história física. Manteremos essa suposição. Mas o que gostaria de sugerir é que, em vez de forçar a escolha entre as duas imagens que mencionei acima, deveríamos deixar a questão onde está, isto é, deveríamos nos contentar com a formulação geralmente admitida como não-comprometedora que fala de uma realização física do mental. Fazer outra coisa é deixar de reconhecer até que ponto as duas histórias não se apresentam *in pari materia*. Equivale a tentar uma história unificada onde não há nenhuma história para ser contada.

Pode-se ver, de maneira bastante fácil, um sentido em que se pode admitir *um* recurso à identidade; mas somente por-

que, nesse sentido, ele é metafisicamente inócuo. Assim, poder-se-ia dizer: *do ponto de vista exclusivamente físico-biológico*, o que na outra história se chama o reconhecimento de John de seu amigo *é* simplesmente o evento cerebral particular relevante que ocorre no contexto de uma organização determinada de seu sistema nervoso. O que torna esse comentário metafisicamente inócuo ou não-comprometedor é a frase que o rege, "do ponto de vista exclusivamente físico-biológico". A partir desse ponto de vista, com efeito, aquilo a que estamos nos referindo *realmente* quando atribuímos a John a experiência do reconhecimento é o evento físico relevante; mas, uma vez mais, o "realmente" obtém aqui toda a sua força da frase que o rege. De modo que a identidade aparente é obtida simplesmente colocando-se entre parênteses a história pessoal em favor da história física. Não teríamos dado nenhum passo, tal como o que uma genuína teoria da identidade requereria, para a unificação das histórias.

Gostaria de ir mais longe e enunciar o ponto geral de que, nesse caso, não há nenhum *uso* prático genuíno do conceito de identidade; e onde não há um uso prático genuíno tampouco há um uso metafísico.

Devemos, pois, nos conformar com a idéia alternativa da correlação causal entre realização física e evento experiencial? Das duas idéias em questão, esta pode parecer, por contraste, a mais aceitável. Mas existem dificuldades. Uma objeção que comumente se lhe faz é que ela reduz os eventos mentais ao estado de epifenômenos, "apêndices nomológicos", eventos causados, mas sem qualquer eficácia causal – dado que, desde a suposição com que estamos trabalhando, seria possível, em princípio, rastrear o curso causal ininterrupto por todo o organismo físico, desde o estímulo sensorial superficial ao movimento corpóreo, sem fazer referência a intermediários mentais –, ao passo que a tese da identidade evita essa conseqüência

epifenomenalista. Tal objeção é infundada. Mas a razão pela qual ela é infundada constitui também uma razão para não considerar a perspectiva causal com demasiado favoritismo ou entusiasmo.

A objeção é infundada porque ninguém pode supor que, ao rastrear o curso causal físico através do organismo físico (assumindo, o que é falso, que na prática isso poderia ser feito), produziria uma explicação causal da *ação* humana, do *comportamento* humano. Qualquer descrição explicativa do comportamento (e essa palavra é muito mal empregada) de uma pessoa pertence seguramente à história pessoal, à história do biógrafo ou do cronista, e menciona, como fatores explicativos causais, justamente aqueles eventos e estados mentais (desejos, percepções, crenças, decisões) que a objeção representa como epifenômenos, como carentes de eficácia causal, e que, certamente, teriam de ser assim considerados se pensássemos que a única história coerente explicativa fosse unicamente a física.

Mas, apesar de essa ser uma boa razão para rejeitar a objeção como infundada, é também, como sugeri, a razão pela qual não podemos ver com demasiada complacência ou grande satisfação a consideração causal da relação entre evento experiencial e realização física. A noção de "causa" tem um *uso* para nós quando podemos associá-la à compreensão e à explicação, ou, de uma maneira mais prática, e por derivação, à predição e/ou ao controle. Mas, ainda que pudéssemos estabelecer (o que em geral não podemos fazer) os *detalhes específicos* de uma realização física determinada de um evento ou estado mental concreto, o fato geralmente não teria nenhum papel a desempenhar na descrição explicativa do comportamento da pessoa a cuja história pertencia aquele evento ou estado mental particular. Essa descrição, para repetir o que há pouco foi dito, pertence seguramente à história pessoal, à história do biógrafo ou do cronista, a qual, como Davidson pelo menos se preocupa muitas

vezes em sublinhar[26], é responsável por uma série de dificuldades completamente discrepantes daquelas que governam a outra (de algum modo, hipotética) história, a história causal completa do organismo puramente físico.

Se, entretanto, sentimos a necessidade de "manter nossa metafísica viva" optando ou pela descrição da identidade, ou pela causal, então, provavelmente, deveremos optar, embora sem muito entusiasmo, pela última. Digo sem muito entusiasmo, mas não sem nenhum entusiasmo. Pois certamente aprendemos cada vez mais sobre a dependência causal *geral* da experiência consciente ou do emprego das diversas capacidades experienciais de que desfrutamos (por exemplo, da visão, da memória, do reconhecimento) com os mecanismos físicos, ainda que não seja provável estabelecermos, e haveria pouco interesse em fazê-lo, correspondências detalhadas uma a uma entre determinadas experiências (representativas), tais como plenamente descritas na linguagem das histórias pessoais, e eventos fisiológicos (representativos), tais como plenamente descritos na linguagem das histórias físicas.

4. Um analogia imperfeita

O leitor pode ter estranhado por que, mesmo que como tentativa, sugeri uma analogia entre a questão que acabamos de considerar e as duas discutidas mais acima, a respeito da moralidade e da percepção sensível, respectivamente. As diferenças,

---

26 *Ibid.*

certamente, parecem consideráveis. Nos dois primeiros casos, tínhamos a aparência de um conflito radical claramente distintivo: um conflito entre perspectivas objetivas, naturalistas ou científicas do mundo, segundo as quais uma série de atitudes ante o comportamento humano e certo conjunto de crenças comuns sobre as coisas físicas encerravam ou baseavam-se em uma ilusão, e, por outro lado, um comprometimento comum com essas mesmas atitudes e crenças, uma visão de mundo segundo a qual essas atitudes e crenças correspondiam, em geral, embora não necessariamente em particular, à realidade moral e sensível. E o conflito desaparecia com o que chamei de movimento relativizador, que consistia em relativizar o conceito de realidade a perspectivas ou pontos de vista distintos, até opostos, mas não estritamente incompatíveis. À primeira vista, o caso que nos ocupa agora não oferece uma analogia óbvia com isso. O conflito parece encontrar-se, antes, na relação entre os aspectos da realidade – o fisiológico e o experiencial –, sem que nem um, nem outro sejam acusados de ilusórios ou de não corresponderem inteiramente à realidade. De modo que não existe possibilidade de resolver *esse* conflito reconhecendo-se duas perspectivas diferentes, segundo uma das quais um aspecto esgotaria a realidade, ao passo que, segundo a outra, isso não seria assim. O caso não parece ser esse de modo algum.

Contudo, permitam-me examiná-lo de novo. Em primeiro lugar, percebo que se poderia dizer que, se *quisermos* descobrir uma analogia com os casos anteriores, não é tentando reconciliar as duas posições conflitantes que obteremos êxito nessa realização, tampouco tentando resolver o conflito, mas aceitando uma das perspectivas conflitantes, isto é, a tese da identidade. Em um dos casos anteriores, dizíamos que uma e a mesma coisa, um objeto físico, da perspectiva humana perceptiva, possui as qualidades sensíveis fenomênicas e, ainda, do ponto de vista da ciência física, não possui nenhuma propriedade a

não ser aquelas reconhecidas na teoria física. Isso não faz lembrar a própria tese da identidade? Pois, de acordo com esta, *um único e mesmo evento* que, do ponto de vista pessoal ou biográfico, pode ser descrito de forma correta como uma experiência consciente que se dá no sujeito ou como algum evento mental ao qual ele se vê submetido pode, também, do ponto de vista psicológico, ser descrito de maneira correta e em sua totalidade como certa mudança de estado fisiológico que o sujeito experimenta.

Bem, de certa forma, alguém poderia sentir-se tentado a aceitá-lo. Mas – e aqui devo repetir algo que já disse – o que alguém poderia achar aceitável nele seguramente não corresponde ao que os partidários da tese da identidade pretendiam. Pois o que alguém acha aceitável não é mais do que a verdade evidente de que, falando fisiologicamente, o que ocorre no sujeito ao ter uma experiência consciente é justamente um evento fisiológico; e essa verdade é perfeitamente compatível com a doutrina de que a experiência consciente do sujeito é algo mais que a ocorrência fisiológica que lhe acontece, ainda que esteja inseparavelmente relacionado com ela; portanto, tratar-se-ia de uma verdade evidente perfeitamente compatível com a doutrina que se apresentava como rival da tese da identidade. O que dava a impressão de ser um assentimento ou uma aceitação da tese da identidade era a expressão de "um único e mesmo evento". O que pode fazer desaparecer essa impressão, conservando o que subjaz legitimamente à tese da identidade e, ao mesmo tempo, descartando a duvidosa intervenção da noção de identidade, é a substituição da expressão "que ocorre no sujeito". Podemos dizer que o que ocorre no sujeito é, do ponto de vista biográfico ou subjetivo, o processo da experiência consciente e, do ponto de vista científico físico ou fisiológico, o evento fisiológico que tem lugar nele; mas aqui desaparece totalmente a impressão de estar operando com a noção de identidade (exceto

no que se refere ao próprio sujeito), pois não há razão alguma para construir a frase "o que ocorre no sujeito" como se referindo a um único evento. Onde podemos operar livremente com a noção de identidade é com respeito ao próprio sujeito, um ente ao mesmo tempo consciente e corpóreo, um único e mesmo sujeito de ambas as histórias, a pessoal e a fisiológica.

Falei do que legitimamente sustenta, sem legitimar, a tese da identidade. Refiro-me à suposição razoável de que somos, pelo menos, sistemas físicos cujos movimentos físicos (não "comportamento") são o resultado causal dos estímulos físicos e da constituição física deles, e cujos "movimentos mentais" (se é que posso utilizar essa expressão) têm uma base ou uma realização física. Podemos aceitar isso como uma hipótese de trabalho, ao mesmo tempo em que rejeitamos a imagem grosseiramente dualista, ou das duas substâncias, de uma espécie de partida de tênis causal interna entre mente e corpo, uma imagem que, todavia, tem seus partidários. Rejeitar essa posição não envolve, é claro, a rejeição da história pessoal explicativa tal e qual de fato a relatamos.

Tenho dúvidas, no entanto, se essas considerações legítimas e razoáveis representam tudo o que, em todos os casos, sustenta a tese da identidade. Elas não chegam a ser suficientes para explicar a forma que adota ou a intensidade apaixonada com que alguns de seus defensores a sustentam. E suspeito que o menos legítimo, ou, em todo caso, o que menos se aceita que esteja por trás dessa tese é, em alguns casos, um tipo de naturalismo reducionista que poderia razoavelmente ser chamado de "cientificismo": uma atitude de rejeição a tudo quanto não pode ser descrito e relatado de maneira exaustiva nos termos da ciência física; uma atitude que, em sua forma extrema, equivale, no presente contexto, a uma recusa absoluta em reconhecer a existência da experiência subjetiva ou consciente. J. L. Mackie, em seu livro sobre

Locke[27], sugere que tanto Smart quanto Armstrong estão de fato empenhados numa tal recusa; e Mackie, dado que geralmente tem uma forte simpatia pela atitude científica, não constitui em absoluto, nesse ponto, uma testemunha da oposição.

Talvez fique mais claro agora por que falei de uma analogia com as questões discutidas antes. Porque há uma afinidade evidente, embora de modo algum uma identidade, entre o cientificismo que despreza a experiência subjetiva e o realismo científico que relega as qualidades fenomênicas ao reino do subjetivo, negando-lhes realidade objetiva, e o naturalismo reducionista que considera que as atitudes reativas morais e pessoais repousam numa ilusão, negando, de fato, a realidade objetiva do deserto moral, ou do bem e do mal moral. Todas essas posturas têm em comum, embora em graus distintos, uma tendência reducionista e cientificista que me leva a reuni-las sob o rótulo de "naturalismo reducionista". Forçando a palavra um pouco, embora talvez não muito, poderíamos apresentá-las também como variedades de *ceticismo*: ceticismo moral, ceticismo sobre o mundo como ele aparece, ceticismo sobre o mental. Ceticismo não é realmente o *mot juste* – reducionismo é melhor –, de modo que não insistirei nele. Gostaria simplesmente de dizer que, contra todas essas posturas reducionistas (ou céticas), e também contra o assim chamado mais própria e tradicionalmente de ceticismo, tentei propor outro tipo de Naturalismo – uma variedade não-reducionista – que reconhece a inescapabilidade humana e a aceitabilidade metafísica desses tipos diversos de concepções da realidade que são desafiados ou postos em dúvida pelos argumentos reducionistas ou tradicionalmente céticos.

Veremos que a analogia se estende mais ainda e em campos menos óbvios do debate filosófico.

---

27 Mackie, *Problems from Locke* (London: Oxford, 1976), cap. 5, p. 169.

4
A QUESTÃO DO SIGNIFICADO

1. Entidades intensionais: os detratores e suas obrigações

O campo de estudo particular que tenho em mente poderia ser chamado, embora não de modo inteiramente satisfatório, a teoria do significado; ou, talvez, melhor, a questão do significado. Todos nós, cotidianamente e com facilidade, falamos dos *sentidos* das palavras; dos *significados* das palavras e das sentenças; e dos *conceitos* que as palavras (ou algumas palavras) expressam. Também falamos de *atributos, propriedades, classes e tipos*; e os filósofos, pelo menos, às vezes se referem coletivamente a tudo isso como *universais*, contrastando-os, assim, com suas exemplificações, instâncias ou casos *particulares*.

Falamos também de maneira cotidiana e com facilidade de, por exemplo, *o que John disse*; de que Peter crê ou duvida *disso*; de que Paul *o* nega; de que William diz *a mesma coisa*, embora com outras palavras; de que Yvette *o* expressa de maneira mais elegante em francês; de que *isso* pode ser verdadeiro (ou falso); e assim por diante. Aparentemente, as expressões nominais e os pronomes subordinados não se referem às instâncias de palavras, à instância da oração, proferida por John, nem à oração tipo cuja formulação foi emitida por ele, nem sequer ao signifi-

cado daquela oração, pois a mesma oração tipo, com significado constante e inequívoco, pode ser empregada para dizer coisas diferentes com valores de verdade diferentes (como ocorre no caso de qualquer sentença que contém elementos deícticos ou indexicais). Mais uma vez, os filósofos possuem uma palavra para isso – ou várias palavras: eles podem falar, com Frege, do *pensamento* expresso pela elocução; ou da *proposição* ou *conteúdo proposicional* afirmado, negado, acreditado, suposto, verdadeiro ou falso; ou mesmo do *enunciado* expresso, duvidado, negado, reafirmado com palavras diferentes, verdadeiro ou falso.

De maneira geral, é verdade de ambos esses grupos de substantivos, expressões nominais e pronomes subordinados que as coisas que parecem representar ou referir – se é que existem tais coisas – são objetos abstratos, não objetos naturais. Eles não se encontram na natureza; não podem ser localizados no espaço ou datados no tempo. Uma determinada elocução ou inscrição de uma proposição é um objeto ou acontecimento natural, um fenômeno auditivo ou um sinal físico, mas a proposição expressa não o é. O pensamento que alguém possui de um sentido ou significado e o reconhecimento que alguém faz de alguma coisa como uma instância ou como uma exemplificação de um universal, de uma classe ou de uma propriedade são, de novo, acontecimentos naturais, eventos mentais que ocorrem na natureza. Mas o sentido ou o significado, a propriedade ou o universal propriamente ditos não são objetos naturais. Se fossem objetos, seriam unicamente objetos do pensamento, e não objetos que podemos encontrar na natureza ou que ocorrem no mundo natural. Uma vez mais, aquilo de que uma proposição trata é, freqüentemente, uma coisa natural determinada; aquilo que cai sob um conceito, exemplifica um universal ou é um caso de universal é, geralmente, uma coisa concreta que acontece na natureza; mas essas relações de "cair sob", "exemplificar", "ser

um caso" ou "tratar de" não são relações que estejam, elas mesmas, exemplificadas na natureza, isto é, não são relações entre uma coisa natural e outra. As entidades abstratas não-naturais das quais estou falando – se é que de fato existem – são, às vezes, denominadas de "intensões" ou de "entidades intensionais".

Naturalmente (enfatizo essa palavra), a idéia de que existam verdadeiramente coisas tais como essas entidades abstratas ou intensionais, objetos do pensamento mas não objetos naturais, desperta suspeita e mesmo hostilidade – especialmente entre aqueles inclinados a um naturalismo reducionista. Mas, mesmo entre os que têm uma concepção mais liberal ou católica, há uma inclinação natural forte para acreditar que tudo quanto existe de algum modo, existe na natureza, que a esfera do existente coexiste com a esfera dos objetos e ocorrências no espaço e no tempo. Assim, não há nenhum lugar para entidades abstratas; não porque admiti-las resultaria em aglomeração (ainda que alguns de fato falem às vezes nesses termos, de, por exemplo, um universo "superpovoado"), mas precisamente pela razão oposta: nem sequer competem por espaços e datas, como tampouco o fazem os personagens da ficção. Na realidade, existe uma forte inclinação para considerá-las, elas também, ficções. À parte tal inclinação natural para negar que existam coisas tais como universais, conceitos, proposições, etc., sob a alegação de que tudo quanto existe são objetos e acontecimentos naturais, outra acusação movida contra elas é a de que a crença em tais entidades compromete o sujeito que as sustenta com o que se tem denominado de "mentalismo pernicioso". Veremos mais adiante o sentido dessa acusação.

Agora, sem dúvida, qualquer filósofo disposto a detratar as entidades intensionais como pseudo-entidades, pelas razões indicadas ou por outras, está, não obstante, obrigado a reconhecer que as diversas expressões nominais que parecem de-

signar tais entidades (se é que designam algo) têm uma ampla aceitação em nossa linguagem; que de fato elas parecem freqüentemente ser usadas para dizer coisas que são verdadeiras. (Refiro-me a coisas bastante comuns, como que alguém conheça o *significado* de certa expressão; ou que duas expressões tenham *o mesmo* ou diferente *significado*; ou que alguém tenha captado ou não o *sentido* de certa frase; ou que alguém domine certo *conceito*; ou que possamos investigar a etimologia de uma palavra, caso em que o que investigamos não parece ser a instância concreta que proferimos, mas o *tipo* do qual ele é a instância; ou que possamos dizer que algo é um bom exemplo de determinada *propriedade* ou se distingue por possuir certo *atributo*.) Claramente, portanto, o filósofo detrator tem a obrigação de apresentar alguma explicação desses e de outros usos comuns das expressões em questão em termos que ele considere aceitáveis, isto é, em termos que não acarretem também um aparente compromisso com o reconhecimento teórico das entidades que ele rejeita.

Tal obrigação se estende para além desses simples exemplos que forneci. Existe, ou existia, uma tradicional distinção, isto é, uma distinção bastante arraigada na tradição filosófica, entre "verdades da razão", como Leibniz as denominou, e verdades de fato; ou entre verdades necessárias e contingentes, em que a noção de necessidade não deve ser entendida como necessidade natural ou física nem como algo sujeito a leis naturais, mas, de preferência, como aquilo que se caracteriza de diferentes maneiras como necessidade "lógica", "semântica", "analítica" ou "conceitual". (Não pretendo sugerir que essas expressões tenham sido sempre usadas, nesse contexto, de maneira sinônima, ou com a mesma suposta extensão; mas, nesse contexto, elas têm sido empregadas, de maneira geral, para promover um contraste implícito com a necessidade natural.) As tentativas de elucidar essa noção, ou essas noções, da verda-

de necessária basearam-se, em grande medida, na noção de significado. Tais verdades ou proposições, se é que elas existem, não podem ser pensadas como expressões de fatos acerca do mundo natural, já que, supõe-se, continuarão sendo verdadeiras qualquer que seja o caso na natureza. Supõe-se que continuarão sendo verdadeiras independentemente dos fatos naturais. Desse modo, supõe-se às vezes que elas expressem relações entre os *significados* das expressões que têm lugar em suas formulações; ou que expressem relações entre as entidades universais ou entre outras entidades abstratas, como os números, denotadas por algumas daquelas expressões. Parece que, se são verdades sobre algo, se dizem algo, deverão ser verdadeiras sobre os objetos do pensamento, conceitos, universais, entidades abstratas. Uma vez que são tomadas como coerentes com qualquer estado de coisas do mundo natural, nada dizem – não transmitem nenhuma informação correta ou errônea – acerca desse mundo. E é aqui que vemos a origem do atrativo, para aqueles que pensam que toda verdade genuína deve ser uma verdade acerca do mundo natural, do surpreendente comentário de que tudo quanto se denomine de verdades necessárias diz a mesma coisa, ou seja, nada.

Podemos deixar de lado esse comentário surpreendente, visto que, em sua própria forma epigramática, embora ligeiramente perversa, é antes um endossamento que uma rejeição da existência dessa classe distinta de proposições. (Mesmo que aqueles que o fazem relutem em falar de verdade aqui, eles implicitamente reconhecem que a validade ou aceitabilidade dessas aparentes proposições é independente dos fatos naturais, de como são as coisas no mundo natural.) O que temos de considerar é, de preferência, a posição do antiintensionalista rigoroso, o naturalista reducionista decidido, que deve questionar a existência de qualquer distinção genuína, última e irredutível dessa classe; como fez, por exemplo, Quine de maneira tão céle-

bre[28]. E é aqui que surge a obrigação do detrator. Pois a tradição mostra suficientemente que existem intuições da necessidade conceitual ou lógica, mesmo que tais intuições sejam ilusórias; que as pessoas de fato supõem que elas captam ou percebem relações necessárias entre conceitos ou objetos abstratos, ainda que não ocorram tais percepções, que não haja tais relações nem tais objetos para serem relatados. De modo que o reducionista está, pelo menos, obrigado a dar conta dessas aparentes intuições ou percepções em termos que ele considere aceitáveis, em termos que sejam, de seu ponto de vista, objetos legítimos. Tais objetos incluirão (1) as orações propriamente ditas – não, naturalmente, orações tipos, que são objetos abstratos, mas instâncias de orações, acontecimentos físicos reconhecíveis de objetos visíveis e audíveis; (2) modelos de aceitação, ou de rejeição, de comportamentos em relação a orações ou combinações de orações por parte dos falantes e dos ouvintes; e, talvez, se não for também um materialista ou behaviorista de tendência extremista, (3) alguns fenômenos reconhecidamente mentais, tais como sentimentos, imagens, sensações. A questão é saber se é possível efetuar uma redução plausível das intuições da necessidade conceitual em tais termos.

Assim, vemos que se impõe sobre o detrator uma obrigação complexa. Não devemos fazer com que ela pareça mais difícil do que já é. O reducionista não está obrigado a questionar a correção ou propriedade de dizer, por exemplo, que alguém domina certo conceito quando faz uso ou aplicação corretos de uma palavra determinada em diferentes contextos, ou de dizer que certa palavra denota certa propriedade, ou que pos-

---

28 N. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *in*: *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1953) e outros textos.

suir certa propriedade envolve necessariamente possuir alguma outra. Aquilo a que ele mesmo considerará estar objetando consiste numa concepção teórica que pode às vezes acompanhar tais comentários e supostamente explicar a correção ou legitimidade destes, mas que, na realidade, nada explica e nada *é* senão uma fantasia filosófica. Pode haver uma multiplicidade de imagens desse tipo: uma pode ser a de considerar que as pessoas de algum modo logram certa familiaridade com objetos abstratos ou conceitos, associando-os a outros objetos abstratos (palavras tipos), e que, logo, essa familiaridade com esses objetos abstratos, junto com sua capacidade para discernir entre as relações que guardam uns com os outros (discernimento de verdades necessárias) e com os elementos particulares que os exemplificam no mundo (aplicações empíricas corretas), governam ou guiam a prática lingüística. Ou, pode haver múltiplas variações de concepções com ecos "mentalistas" igualmente fortes. A tarefa do detrator, tal como ele a vê, deve ser a de substituir tais imagens por uma explicação das realidades naturais que subjazem e dão legitimidade, ou sentido, àquelas maneiras perfeitamente aceitáveis de falar de significados, conceitos, necessidades, etc. que mencionei.

2. Uma redução naturalista: a correção e o acordo no uso

A tentativa de maior força e influência nessa tarefa se deve ao segundo Wittgenstein, o Wittgenstein das *Investigações filosóficas*. Ela pode ser resumida na famosa identificação do *significado* com o *uso*. Mas esse resumo necessita ser ampliado. Consideremos o caso de alguém que aprende o significado de

uma determinada palavra comum ou, simplesmente, que chega a conhecer o que esta significa. Os seguidores de Wittgenstein têm a tendência de falar de um período preliminar de *treinamento* no uso (ou significado) da palavra; entretanto, essa descrição do processo de aprendizagem parece ressoar um tom militar bastante inapropriado, já que, normalmente, imagino que se trate de algo menos controlado que isso – é, de preferência, algo a se captar, acompanhado, talvez, de algumas correções ocasionais. Mas não precisamos nos preocupar por causa disso. A questão é que, depois de um tempo, aquele que aprende chega a achar *absolutamente natural* aplicar a expressão; chega, de certa maneira, a aplicá-la *naturalmente*[29] (frases de Wittgenstein). Aqui podemos observar uma das imagens sob suspeita ser, por assim dizer, minada ou esvaziada; isto é, a imagem segundo a qual o emprego das palavras por parte da pessoa que aprende a língua é governado ou determinado pela familiaridade adquirida com a coisa abstrata, seu sentido ou *significado*, ou a *propriedade* universal, ou o que quer que seja que ele quer dizer com elas – uma espécie de norma abstrata que serve como sinal ou guia para que ele possa fazer uma referência mental sempre que precisar. Tudo isso, sugere-se, é completamente vago e gratuito; tudo quanto se passa é que, depois de um tempo, aquele que aprende acha *absolutamente natural* usar a expressão de uma maneira determinada; ele faz isso *naturalmente*.

Agora, evidentemente, o fato de que alguém ache absolutamente natural proceder de certa maneira não significa necessariamente – não é nenhuma garantia – que esteja procedendo da forma correta. Se temos de associar de maneira tão

---

29 No original: "*as a matter of course*". (N. do T.)

estreita o significado ao uso, devemos, ao menos, insistirem que a associação seja com o uso *correto*. Mas se só nos referimos à maneira como alguém que aprende a língua ou que a fala acha natural usar a expressão, que aplicações dela ele acha natural fazer, a noção de uso correto parece ficar completamente sem explicação. Ou, pior, se tentarmos incorporá-la identificando "uso correto" com "uso que ele acha natural fazer", estaremos abolindo a distinção entre "correto" e "a ele parece correto", e isso equivale a destruir completamente a noção de correção, privando-nos do direito de falar dela.

Sem dúvida, Wittgenstein tem preparada sua resposta para isso. Na realidade, se construída como uma objeção, seria vantajosa para ele, pois é, de fato, uma variante de um de seus próprios argumentos. Wittgenstein concorda que deve haver um lugar para a idéia de uso correto. E existe tal lugar – existe porque a linguagem é essencialmente um fenômeno social. Não estamos considerando – na realidade, o argumento acima sugere que não poderíamos estar considerando – usuários da linguagem isolados. Estamos considerando comunidades de usuários da linguagem. E o teste da correção do uso de uma expressão é o teste da conformidade – ou falta de conformidade – com a prática comum acordada do uso de uma expressão numa dada comunidade. E para isso ser um teste, no caso de expressões aplicáveis ao que acontece na natureza, deve haver acesso partilhado, ou capaz de ser partilhado, às circunstâncias em que membros da comunidade lingüística estão, em termos gerais, de acordo na aplicação da expressão; isto é, deve haver bases publicamente observáveis para a aplicação de tais expressões. Estas constituem o que Wittgenstein chama de "critério". Daí a famosa doutrina de que os processos internos necessitam de um critério externo. (O argumento sobre os processos internos e critérios externos, a linguagem da sensação, etc. podem

ser vistos, como Kripke assinalou[30], como uma conseqüência das considerações mais gerais que a compreensão dos significados, o seguir uma regra do significado, etc. apresentam; é uma questão de concordar com uma prática lingüística comum, de, como diz Wittgenstein, participar de uma "forma de vida" comum.)

De acordo com essa perspectiva, considerações similares podem ser empregadas ali onde não se trata da aplicação empírica de uma expressão para objetos ou acontecimentos do mundo, mas onde se trata de uma verdade necessária, ou conseqüência necessária, do cálculo, do que se segue logicamente do quê, do que se reconhece como uma prova demonstrativa, etc. Aqui, também, há um acordo mais ou menos geral na prática, uma inclinação para concordar com o que é um erro, etc., uma forma de vida partilhada; e de alguém que participa dessa forma de vida, que adquiriu a esse respeito a mesma disposição que outros membros da comunidade lingüística, diz-se que ele dominou os conceitos ou operações relevantes.

O grande problema, nessa perspectiva da questão, é que nada existe, do ponto de vista filosófico, por detrás de tudo isso, não havendo necessidade alguma de algo para além ou por detrás que possa constituir uma explicação filosófica de tudo isso. O não quer dizer que não existam explicações biológicas, antropológicas ou histórico-culturais de como as comunidades lingüísticas compartilham uma prática lingüística comum. Tais explicações podem bem existir. Mas, no que respeita ao problema filosófico, o que se sugere é que podemos apenas aceitar, ou tomar como primitivo, o importante fato natural de que forma-

30 S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (London: Oxford, 1982).

mos comunidades lingüísticas, estamos de acordo nas práticas lingüísticas, e assim por diante; de que temos, se preferir, uma tendência natural para desenvolver disposições que nos qualificam para uma descrição desse tipo, isto é, a descrição como "membros de uma comunidade lingüística que tomam parte numa prática lingüística comum". O importante fato natural *abrange* os fenômenos. É desnecessário e ilusório apelar para objetos de pensamento abstratos e para relações intensionais (como a implicação lógica e a incompatibilidade) entre tais objetos; relações que, supõe-se, podemos apreender pelo pensamento. No máximo, essa maneira de falar é uma tentativa de fazer justiça a alguns aspectos da fenomenologia do pensamento; mas é uma tentativa que induz ao erro, na medida em que parece invocar objetos e relações que não se encontram no mundo natural, o único mundo que existe.

Este é um esboço (que o próprio Wittgenstein completa com muito mais força e sutileza) de um enfoque puramente naturalista, uma redução naturalista, poder-se-ia dizer, *da questão do significado* – e de tudo o que a acompanha. Mas, é claro, devemos nos perguntar se essa abordagem abrange realmente os fenômenos – todos os fenômenos. Pode realmente fazer justiça à nossa experiência, à experiência, por exemplo, de reconhecer coisas particulares como pertencentes a certa classe ou caráter geral? Pode realmente fazer justiça, para ecoar a frase usada agora há pouco, à fenomenologia do pensamento? Pode mesmo – para parodiá-la – fazer justiça à maneira como *concordamos em achar natural falar* de nossa experiência, de nosso pensamento e de nossa própria fala?

Devo confessar que sobre isso, de algum modo, não tenho muita clareza. Tudo o que posso oferecer são comentários que podem apontar numa ou noutra direção. De modo que o que segue é uma espécie de debate inconclusivo.

dela; ele o faz assim *naturalmente*. Isso substitui a imagem de que sejam o conhecimento ou a apreensão da coisa abstrata, o significado, o conceito ou o universal (ou a regra do significado), o que guia o falante na aplicação da expressão.

(2) Em segundo lugar, temos a elucidação da noção de *correção* de uso ou de aplicação em termos de *acordo comum na prática lingüística*, uma forma de vida partilhada. E aqui é importante o fato de que o acordo na prática deve ser observável, deve ser algo *publicamente observável*. Essa constitui uma condição necessária para fornecer um critério de correção, uma justificação para dizer que se emprega uma expressão corretamente.

Consideremos a primeira dessas duas noções em relação com um dos tipos de casos mais simples do uso de uma expressão: a aplicação de um termo geral ou predicado descritivo a um objeto natural observado. Por certo, achamos absolutamente natural descrevê-lo ou nos referirmos a ele como, digamos, "de cor vermelha" ou como "um carro". E, de certo, fazemos isso naturalmente. Mas o que significa isso e por que é assim? Não se trata unicamente de que, depois de um período de treinamento ou condicionamento, as palavras saiam fluentemente da boca quando nos vemos diante de um objeto vermelho ou diante de um carro – tal como um cão, depois de ser condicionado, poderia salivar ao som de uma campainha. *Grosso modo*, dizemos o que dizemos porque reconhecemos o que vemos. Vemos o que vemos *como* vermelho ou *como* um carro. Se formos fiéis à nossa experiência, não poderemos omitir ou passar por alto a experiência do reconhecimento, do *ver como*. Wittgenstein, na segunda parte das *Investigações*, embora num contexto bastante limitado, tem muito a dizer da experiência do *ver como*. Algumas das coisas que ele diz, algumas das expressões que utiliza ou com as quais joga, têm particular importância na presente relação. Assim, lemos: "Quando se ilumina um aspecto

diante de nós [isto é, quando o vemos subitamente como tal coisa], parece metade experiência visual, metade pensamento"[32]. Ele pergunta: "é um caso tanto de imagem visual como de pensamento? Ou é um *amálgama* dos dois, como eu quase quis dizer?"[33] Novamente, lemos a seguinte frase: "'a visão ecoa o pensamento', como alguém poderia dizer"[34]. Em outro lugar, sugeri algumas metáforas alternativas, como a experiência visual é "infundida", "irradiada" ou "encharcada" pelo *conceito*[35]. Por último, outra frase de Wittgenstein: "O que percebo quando se manifesta um aspecto [*i. é*, quando chego a ver algo como algo] ... é uma relação interna entre ele [o objeto] e outros objetos"[36].

Deixando de lado as metáforas, o que temos aqui? Bem, temos uma tentativa de caracterizar o que é, indubitavelmente, um tipo de acontecimento natural, uma experiência subjetiva, algo que ocorre na natureza, o reconhecimento instantâneo ou a visão de algo *como* isto ou *como* aquilo. A experiência, o acontecimento subjetivo particular, ocorre num momento, é instantâneo, é dissolvido no momento em que ocorre. E, todavia, parece que não pode ser caracterizado de uma maneira verídica ou exaustiva sem fazer referência ao que não está contido num momento ou em qualquer momento, ao que é intrinsecamente geral, o conceito ou a idéia abstrata da qual vemos que o objeto é um caso quando o vemos e da qual podem ser casos também outros objetos que não são vistos no momento. Assim, de qual-

---

32 Wittgenstein, *Investigations*, parte II, trad. Anscombe. (Oxford: Blackwell), p. 197.

33 *Ibid*

34 *Ibid.*, 212

35 Strawson, "Imagination and Perception", in *Freedom and Resentment* (Londres: Methuen, 1974), p. 57

36 Wittgenstein, *Investigations*, p. 212.

quer forma, alguém pode sentir-se tentado a concluir, a partir dos comentários de Wittgenstein, que o pensamento é ecoado na visão e que o que alguém percebe é uma relação interna entre o objeto visto e outros objetos. *Visto como* envolve *pensar algo como*, e pensá-lo como "relacionado internamente com" outros objetos da percepção atual ou possível que não são percebidos no momento; e o que significa aqui "pensar algo como internamente relacionado com..." senão "pensar como caindo sob o mesmo conceito ou exemplificando o mesmo universal que..."? Desse modo, podemos nos sentir tentados a concluir, o simples fato comum do *reconhecimento perceptivo* contém implicitamente a idéia da coisa geral abstrata, o conceito ou o universal; e, portanto, contém implicitamente a capacidade de distinguir no pensamento entre os objetos particulares da natureza que exemplificam os tipos ou caracteres gerais, por um lado, e os tipos gerais de caracteres que exemplificam, por outro; e, portanto, *pensar* os últimos (não objetos de percepção, mas apenas do pensamento) de maneira abstrata. Então, o reconhecimento teórico de conceitos ou universais como objetos apenas do pensamento não aparece como uma hipótese explicativa de coerência duvidosa, mas como o mais simples lugar-comum, como o mero reconhecimento de algo implícito em nossa experiência mais comum e evidente (platonismo desmistificado).

Podemos, penso, ser tentados a concluir dessa maneira. Mas, sem dúvida, não é muito provável que o naturalista reducionista esteja disposto a sentir ou aceitar semelhante tentação. Ele pode estar bastante disposto a admitir que perceber envolve 'perceber como', que, por sua vez, envolve 'pensar em algo como' – ou, como diz Wittgenstein, que "a visão ecoa o pensamento", mesmo que a verdadeira caracterização da percepção momentânea envolva uma referência que está além de si mesma, ao que não está contido no momento; mas ele se sentirá inclinado a interpretar essa outra referência como uma referência

à disposição do sujeito de comportar-se de uma maneira determinada em relação ao objeto percebido, isto é, de tratá-lo de certa maneira e, especialmente, de falar dele ou descrevê-lo de certa maneira. De igual modo, naturalmente, seu oponente, aquele que acredita nas intensões, verá essa reação como um desacerto, como uma submissão à pressão do reducionista para não reconhecer a existência de nada que não seja um objeto ou episódio natural.

Retomemos agora a segunda noção-chave da visão wittgensteiniana: a noção do critério de uso correto de uma expressão, o qual deve encontrar-se no acordo observável da prática lingüística. É evidente que isso requer a possibilidade (e o fato) de que reconheçamos que se está dizendo a *mesma* coisa em um *mesmo* tipo de situação, o reconhecimento da identidade de um *tipo* entre os casos diferentes; não só da situação tipo, mas da expressão ou oração tipo. Nesse ponto, parece que chegamos ao fundo. Negar a realidade ou a possibilidade de tal reconhecimento seria, nos próprios termos da teoria, negar a existência de qualquer justificação ou base para dizer que o uso de uma expressão é correto. De modo que seria, nos próprios termos da teoria, abandonar, ao mesmo tempo, a tentativa de elucidar a questão do significado. Mas, ao admitir isso, parece que estamos admitindo que trabalhamos, e devemos trabalhar, com a idéia de tipos gerais que são, ou podem ser, exemplificados muitas vezes em casos particulares distintos; e um semelhante tipo geral é, precisamente, a coisa abstrata cuja existência o anti-reducionista sustenta que devemos admitir.

Como assinalei antes, para o anti-reducionista é importante enfatizar que ele não está afirmando ter descoberto alguma coisa no mundo que o reducionista nega ou que tenha ignorado. Ele está apenas chamando a atenção para o lugar-comum que assume uma particular proeminência na própria teoria do significado de Wittgenstein, por repousar na idéia do acordo

observável na prática lingüística: isto é, a existência da capacidade, e do exercício dessa capacidade, de reconhecer coisas particulares, incluindo proferimentos de expressões, como casos diferentes de um tipo idêntico; mas isso não quer dizer que o tipo idêntico do qual se reconhece que elas são casos particulares seja algo adicional e misterioso que está no mundo, pois não se encontra, de modo algum, no mundo. Não tem nenhum lugar, nenhuma data, nenhum poder causal; não pode ser encontrado na percepção; só podemos encontrar seus casos, se é que existem. É apenas no pensamento que pode distinguir-se dos casos particulares. Assim – se é que existe em absoluto – é unicamente objeto do pensamento.

Isso, naturalmente, não silencia o reducionista – nesse caso, podemos talvez chamá-lo de nominalista. Ele contornará o último comentário. A coisa abstrata (universal, conceito, tipo) é unicamente um objeto do pensamento? Ou seja, se existe, é só *como* um objeto do pensamento. Mas o pensamento, o pensar, é certamente um processo natural, algo que tem lugar na natureza, que tem causas e efeitos. Mas por mais cuidadosamente que examinemos o processo do pensamento, do pensar, seja como neurocientistas, seja como psicólogos introspectivos, nada encontraremos a não ser elementos, eventos ou processos naturais. Podemos, por exemplo, encontrar instâncias de símbolos ou de orações apenas emitidos ou figurados; mas não encontraremos nem os tipos dos quais são instâncias, nem os conceitos que significam, nem qualquer outra entidade abstrata. Todavia, essa réplica se relaciona com o problema da *ignoratio elenchi*, problema igualmente evidente, que consiste numa confusão entre ser objeto do pensamento (do que se está pensando) e ser um constituinte mental ou neuronal do processo do pensamento. Evidentemente, ambos são bastante distintos; e não temos que nos voltar para os objetos abstratos para ver o que eles são. Dizer que um objeto natural determinado, digamos Sócrates, é

o objeto de meu pensamento – que estou pensando em Sócrates – não equivale a dizer que esse objeto está temporariamente localizado em meu cérebro ou é um elemento da torrente de imagens, de sentimentos, do discurso apenas emitido ou do que quer que constitua o conteúdo de minha consciência. E da mesma forma que acontece com os objetos naturais e concretos, assim também acontece com os objetos abstratos – *se* é que estes existem e que *se pensa* sobre eles.

4. O debate sobre a necessidade

Até agora, a discussão foi conduzida, em grande medida, num terreno que poderia ser considerado relativamente favorável para o reducionista, na medida em que envolveu principalmente a aplicação empírica de expressões para objetos naturais e os testes empíricos para a correção do uso. Mas há também o pensamento geral e abstrato que ao menos parece ocupar-se diretamente de conceitos e universais, como no caso da própria filosofia, ou de outros objetos abstratos, como no caso da matemática. Na expressão de tal pensamento, embora não somente aqui, há uma acentuada tendência a empregar o aparato de referência, aparentemente em relação com tais elementos: isto é, expressões nominais que parecem representar tais elementos ou variáveis de quantificação que parecem agrupá-los. Nenhuma proposta para eliminar essa aparente referência parece sequer um pouco realista. De modo que um teste de comprometimento ontológico, um teste aceito por alguns filósofos de tendência nominalista, parece pôr em risco seu nominalismo. Talvez isso não tenha importância; podem estar dispostos a sacrificar o teste para salvar sua metafísica. A verdadeira ques-

tão, poder-se-ia dizer, é se o reconhecimento de que tal pensamento – o pensamento abstrato – ocorre (e isso não se nega) envolve o reconhecimento teórico das entidades abstratas como objetos de tal pensamento. E nesse ponto existem várias alternativas possíveis, bastante conhecidas, disponíveis para o naturalista reducionista.

Como quer que seja esse pensamento experimentalmente, ele pode argumentar, quaisquer que sejam os conteúdos mentais que ele envolve, o verdadeiro teste de que seja, realmente, o pensamento desta ou daquela idéia, ou de alguma coisa, reside naquilo que emerge dele; particularmente, quanto ao discurso, escrita ou, talvez, desenho de diagramas. Suponhamos que um homem afirme que, à força de duros raciocínios abstratos, encontrou uma verdade conceitual, solucionou um problema ou descobriu uma prova matemática. Então olha que sentenças ele realmente apresenta como verdade, solução ou prova e observa a reação de seus seguidores (seus pares). Há várias reações possíveis. Podem achar completamente natural concordar de imediato, ou depois de algum estudo; podem entrar numa discussão minuciosa, sugerir alterações ou modificações, ou podem permanecer completamente perplexos e sem compreender nada. Ou pode haver debate seguido de acordo. E assim por diante. Discutir reações, não menos que concordar com reações, indica o que Wittgenstein chamaria uma forma de vida partilhada, o pertencimento comum a uma comunidade lingüística. A perplexidade da incompreensão indica um limite, ou um limite de ruptura, da comunidade. Mas isso é tudo. Não existe nenhuma necessidade de ir mais longe. A invocação do pensamento abstrato não nos levou a nenhum novo terreno do debate.

Evidentemente, essa resposta reducionista não convencerá ou dará satisfação à aquele que acredita em conceitos, universais ou entidades abstratas. Leve-se em conta não simples-

mente o caso especial daquilo que se considera uma nova descoberta, mas o caso geral do que se representa como uma verdade conceitual ou uma verdade necessária ou matemática; e daquilo que nessa esfera geralmente se aceita, acredita ou concorda, ou que chega a ser sem dificuldade geralmente aceito, acreditado ou admitido. Desde a perspectiva reducionista, segundo foi esboçada até agora, o fato natural da aceitação ou o acordo geral é o único fato definitivo da questão. Surge de nossa disposição, formada biológica e culturalmente, para participar de uma forma de vida da qual tal acordo geral faz parte. E isso é tudo o que há. Não há, estritamente falando, coisas extras ou adicionais tais como a verdade objetiva matemática ou a verdade ou o fato conceitual expressos mediante palavras de comum acordo ou comumente aceitas. Podemos, sem dúvida, falar em reconhecer a validade de uma prova ou perceber ou aprender uma conexão conceitual; mas essa maneira de falar é apenas um reflexo de termos apreendido uma prática e achado completamente natural proceder de acordo com ela.

Contrariamente a tudo isso, o oponente do reducionista protestará dizendo que se trata de um tipo de subjetivismo coletivista inaceitável; que, apesar de nossa formação cultural e biológica entrar em jogo na capacidade que temos de formular e aprender verdades conceituais e matemáticas, essas verdades ou fatos, enquanto tais, não são *mais* dependentes de nossa natureza humana formada cultural e biologicamente do que são os fatos naturais, fatos sobre objetos que podem ser encontrados empiricamente. Pensar de outro modo supõe uma recusa completamente trivial a toda tradição que reconhece o poder da razão (da "intuição racional") em relação aos conceitos ou objetos abstratos do pensamento de maneira geral; tradição que reconhece que esses objetos pertencem de maneira característica a sistemas cujos membros guardam relações lógicas entre si, acessíveis à intuição e ao cálculo racional.

Neste ponto, entretanto, poder-se-ia dizer que os dois tipos de concepções que se opõem aqui de modo algum esgotam todas as possibilidades. Pois é possível rejeitar o subjetivismo coletivista que um grupo atribui em parte aos wittgensteinianos sem abraçar, por outro lado, a crença desse grupo numa espécie distintiva de verdade, uma verdade necessária ou conceitual, garantida unicamente pela razão (ou pelo significado). Isso é precisamente o que faz Quine, em contraste com Wittgenstein, afirmando, como é bem conhecido, que nenhuma proposição tem tanta garantia, nenhuma é, em princípio, imune à refutação no curso da experiência. Todas as proposições (ou, como ele diria, orações) que aceitamos como verdadeiras relacionam-se direta ou indiretamente com o mundo natural, o único mundo que existe, e todas respondem à nossa experiência deste mundo. Falando de modo muito geral, todas as proposições são empíricas. Aquelas que somos tentados a classificar como não-empíricas, como necessárias, como garantidas somente pela razão ou pelo significado, são simplesmente enraizadas mais a fundo em nosso sistema de crenças que outras. Elas são mais difíceis de ser abandonadas que outras; mas nenhuma é, em princípio, inamovível. Qualquer proposição pode ser abandonada, qualquer uma pode ser conservada – contanto que estejamos preparados para fazer os ajustes necessários para assegurar a consistência do nosso sistema de crenças. Uma vez que não existe, nessa concepção, nenhuma classe distintiva de verdades analíticas ou conceitualmente necessárias, não existe uma linha de raciocínio que vai da existência de tais verdades à existência de uma classe de objetos abstratos (objetos apenas do pensamento) aos quais dizem respeito tais verdades.

É bastante óbvio onde se encontra o ponto fraco nos muros dessa doutrina. É no ponto onde se estabelece a condição de preservação da consistência no sistema total de crenças. O que é que há e deve ser preservado? Por que a aceitação de uma ora-

ção ou proposição deveria implicar a rejeição ou renúncia de outra? Por que deveria existir alguma limitação nas combinações de crenças admissíveis – ou de orações admitidas? Eis a resposta natural: porque é absolutamente (lógica ou conceitualmente) *impossível* que certas proposições possam ser ao mesmo tempo verdadeiras. Mas isso significa dizer que sua conjunção é necessariamente falsa, ou, em outras palavras, que a negação de sua conjunção é necessariamente verdadeira. Assim, ou devemos abandonar a condição de preservação da consistência, ou devemos aceitar as verdades necessárias como uma espécie distintiva de verdade. Não obstante, o abandono dessa condição equivale ao abandono da racionalidade em geral.

Entretanto, existe outra resposta, e, de maneira muito curiosa e interessante, ela nos leva de volta à posição wittgensteiniana, a respeito da qual a própria quineana se apresentava como uma alternativa, ou, pelo menos, nos leva de volta a algo muito próximo da posição wittgensteiniana. Pode-se expor isso mais ou menos assim: o que se chama a necessidade de preservar a consistência; a obrigação de abandonar algumas proposições e aceitar outras; a limitação de combinações admissíveis de proposições – todas essas coisas, de fato, existem; mas existem simplesmente como questões de um fato natural (psicológico e social) para os membros de uma comunidade que partilham uma linguagem comum, isto é, que participam de uma forma de vida comum. Em certa medida, essa participação consiste em que estejam de acordo de uma maneira natural ou que possam chegar a estar de acordo em rejeitar certas combinações de proposições como, conforme dizem, "inconsistentes", ou em aceitar certos argumentos como, como se diz, "válidos". Mas não há nenhuma necessidade de olhar para além desses fatos naturais; não há nada mais além para ser visto.

Algumas das objeções a esse recurso a uma posição wittgensteiniana já foram tentadas. Mas existe uma outra objeção,

embora os wittgensteinianos a rejeitem com muita impaciência. A objeção não consiste em que a descrição wittgensteiniana da situação não seja verdadeira em seu conteúdo positivo. Em seu próprio nível, e no que a ele diz respeito, é suficientemente verdadeira. Há esses padrões observáveis de comportamento de aceitação – e de rejeição – por parte dos usuários da linguagem relativamente à combinação de orações. Há essa convergência observável no acordo por parte daqueles treinados ou especializados nas disciplinas ou áreas relevantes do pensamento e do discurso. E, de certo ponto de vista, é verdade que, quando tais padrões de comportamento são observados e descritos, nada mais há para ser dito. Mas esse ponto de vista é, por assim dizer, um ponto de vista externalista, que podemos talvez adotar em parte do tempo, mas que não podemos adotar consistentemente e todo o tempo. Pois não só somos observadores do uso da linguagem por parte dos outros, não só somos meros observadores das manifestações lingüísticas do pensamento dos outros. Nós mesmos somos pensadores e usuários da linguagem; e, certamente, é só porque temos *esse* papel que podemos seguir compreendendo a prática lingüística dos outros. Para nós, enquanto falantes e seres capazes de pensamento, a afirmação de que a imagem wittgensteiniana esgota os fenômenos, diz tudo o que se pode dizer, sem dúvida parece impossível de crer; podemos nos sentir inclinados a dizer que simplesmente não é verdadeira em relação à nossa experiência mais evidente, pois, podemos nos sentir inclinados a dizer, não se trata tão-só de que experimentamos certas obrigações, de que simplesmente achamos natural dizer, em geral, o que (podemos observar isso) os outros também dizem, ou de que possamos estar de acordo com isso ou duvidar daquilo; antes, compreendemos muito bem o significado do que dizemos e ouvimos para sermos capazes, algumas vezes, pelo menos, de reconhecer, no que se disse, inconsistências e conseqüências que são atribuíveis unicamente

ao sentido ou ao significado do que se disse; de apreender, com efeito, as proposições expressas pelas palavras proferidas no contexto de sua elocução. Para pôr a questão numa linguagem à moda antiga, nós, naturalmente, afirmamos ter a capacidade de distinguir "relações de idéias", como diria Hume (isto é, relações de incompatibilidade, implicação ou equivalência); ou, como diria Descartes, de ter uma "percepção clara e distinta" das verdades necessárias; ou, como diria Descartes e Spinoza, a capacidade da "intuição racional" de tais verdades.

Se essa reação muito natural é correta, se essas afirmações estão justificadas, então a supostamente suspeita terminologia dos significados, conceitos, tipos, atributos, universais e objetos abstratos em geral; de proposições ou conceitos (no sentido de Frege); de verdades necessárias ou conceituais garantidas somente pelo significado – tudo isso está bem como está, sem necessidade ou possibilidade de uma redução; e o livre uso que fazemos do aparato de referência a essas entidades abstratas é um reflexo natural e legítimo desse fato.

Seria tedioso estender-se, mais uma vez, sobre qual seria a reação do naturalista reducionista a essa reação. Sem dúvida, não terá dificuldade alguma em reconhecer a realidade psicológica das experiências, das ocorrências mentais que temos a tendência a expressar em termos de intuição racional, em ver ou perceber relações necessárias entre conceitos, ou em compreender verdades da razão, etc. Pois pensar é um fenômeno natural, e esses acontecimentos psicológicos, como quer que se dê conta deles, são acontecimentos genuínos na natureza. Ele pode até conceder que esses modos de falar com os quais estamos inclinados a descrevê-los manifestam uma tentativa natural, e louvável, de dar conta de seu caráter distintivo. Mas, nesse ponto, se vê obrigado a traçar uma linha. Por mais natural que nos pareça essa tentativa de fazer justiça à fenomenologia do pensamento, ele dirá que se trata de uma tentativa equivocada, na

medida em que parece invocar objetos (e um poder de apreensão intuitiva desses objetos) que não têm lugar neste e único mundo, o natural; e, portanto, converte-se num mito.

5. Solução ou conflito? Uma conclusão inconclusa

Não é meu propósito colocar-me finalmente de um lado ou outro deste prolongado debate sobre uma questão que, de uma forma ou de outra, provavelmente proporcione matéria de discussão enquanto houver filósofos competentes para discuti-la. Minha intenção, no entanto, é sugerir uma semelhança entre esse caso e alguns dos que foram considerados anteriormente. Como naqueles primeiros, parece possível distinguir dois pontos de vista a partir dos quais se podem considerar os fenômenos em questão: os fenômenos, nesse caso, do pensamento, da experiência e da linguagem (inseparáveis como são uns dos outros em qualquer nível desenvolvido). Podemos considerar os fenômenos de um ponto de vista externalista, ou naturalista reducionista ou estrito, a partir do qual nada que não possamos, por assim dizer, localizar na natureza deve ser considerado real; ou podemos considerá-los de um ponto de vista interno, na qualidade, nós mesmos, de falantes e sujeitos pensantes, a quem, pelo menos ocasionalmente, se nos afigura que temos como objetos de nosso pensamento, não somente objetos e acontecimentos naturais, e, mais ainda, cuja experiência mais comum (reconhecimento) de objetos e acontecimentos naturais parece proporcionar implicitamente a possibilidade de tal pensamento. Em nossa opinião, ambos os pontos de vista são, em certo sentido, naturalistas. Permitam-me chamá-los, por conve-

niência, pelos nomes conhecidos: (1) ponto de vista nominalista e (2) ponto de vista realista. A naturalidade do segundo ponto de vista, ou o realista, é atestada tanto por uma antiga tradição filosófica como por nosso livre uso daquilo que, pelo menos superficialmente, parece ser o aparato de referência dos objetos abstratos. Esse ponto de vista tem suas raízes na *experiência* do pensamento e do reconhecimento. A naturalidade do primeiro ponto de vista, ou o nominalista, é atestada pela sua predominância na atmosfera atual do pensamento filosófico e pela dificuldade que experimentam freqüentemente os realistas para evitar analogias com os objetos naturais e suas relações, ao falar de objetos abstratos e suas relações mútuas e de suas relações com objetos naturais. Esse ponto de vista tem *suas* raízes na forte disposição natural, à qual aludi freqüentemente, para entender a noção de existência como existência na natureza, para pensar que tudo o que existe de alguma forma existe na natureza. E essa disposição, sem dúvida, tem suas raízes no fato – agradável para os ouvidos marxistas, embora não somente para eles – de que para nós o pensamento está, fundamentalmente, a serviço da ação ou da prática; e o que temos de tratar na prática ou na ação são objetos e eventos naturais como nós mesmos.

Nos casos anteriores, sugeri que a reconciliação das visões aparentemente conflitantes poderia ser obtida pela relativização da concepção do real, daquilo que realmente existe ou é realmente o caso, a diferentes pontos de vista, admitindo que um homem pode adotar um ponto de vista sem que isso o impeça de racionalmente adotar o outro. Aplicado ao caso presente, isso poderia produzir o resultado de que, do ponto de vista do naturalismo estrito, tudo o que é real, tudo o que há realmente no campo que agora nos preocupa, é a variedade dos fenômenos naturais que podem exaustivamente ser descritos em termos wittgensteinianos ou quineano-wittgensteinianos; ao passo que, do outro ponto de vista, o do naturalismo católico ou

não-reducionista, a noção da existência nesse campo é estendida a fim de incluir aquilo de que falamos com tanta facilidade, ou do que parece que falamos, ou seja, os objetos do pensamento, não localizáveis na natureza, embora às vezes exemplificados nela.

Devo confessar, entretanto, que uma solução desse tipo tende a ser considerada menos satisfatória nesse caso do que nos casos anteriores, em que se considerava, e penso que se deva considerar, o movimento relativizador. Em minha opinião, é mais provável que os partidários de um lado continuem achando os outros vítimas de uma ilusão auto-indulgente, enquanto, para os do segundo grupo, os primeiros serão escravos de um preconceito estreito. Por essa razão, se não por outra, eu mesmo não estou satisfeito com tal solução.

Se o conflito é irreconciliável e tenho de declarar meu voto, ou melhor, minha simpatia, esta é mais a favor dos realistas ou dos naturalistas católicos que dos nominalistas ou naturalistas estritos. E talvez isso tenha ficado evidente.

O nominalista convencido dirá de seu oponente, na famosa frase de Wittgenstein, que "uma imagem o mantém prisioneiro". Para o realista convencido, por outro lado, parecerá que seu oponente se encontra tomado por uma fúria reducionista, uma fúria para reduzir o pensamento; e achará digno de nota, e irônico, que essa fúria reducionista seja, talvez, mais comum atualmente entre os pensadores mais escrupulosos.

Prefaciei estes capítulos com uma epígrafe de Gibbon. Gostaria de concluí-los com outra observação desse brilhante historiador.

Só a filosofia pode alardear (e talvez não seja mais que um alarde da filosofia) que sua mão gentil é capaz de erradicar da mente humana o princípio latente e fatal do fanatismo.

ÍNDICE REMISSIVO

Armstrong, D. M., 83
atitudes morais, propriedades, etc., 43-54, 59-64
Austin, J. L., 50n
Ayer, A. J., 55, 57

Berkeley, G., 15

Carnap, Rudolf, 13, 16-9, 29
ceticismo, 11-42, 65, 83
cientificismo, 12
Collingwood, R. G., 39
comportamento, 70, 78, 82
comunidades linguísticas, 93-4
consumo de carne, 60
corpo, 13, 22-4, 30-2
critério, 93

Davidson, Donald, 75n, 78, 79n
Descartes, R., 12, 15, 18, 109
distanciamento, 46
Dummett, Michael, 41n

epifenomenalismo, 77-8
epistemologia naturalizada, 18, 19n, 21, 23
escravidão, 60
eventos mentais, 67-83
experiência subjetiva, 15-6

ficções, 87
Forster, E. M., 34
Frege, G., 86, 109

Gibbon, E., 9, 112

Heidegger, Martin, 37
historicismo, 39
Hume, David, 12-3, 21-7, 29-32, 36-7, 45, 51, 109

identidade, do mental e do físico, 67-83
indução, 13, 25, 30-1
intensões, 12, 87

James, Henry, 71

Kant, I., 24-5, 36, 53
Kripke, Saul, 94

Leibniz, G. W., 88
liberdade, 43-4, 48, 43
ligação causal, 72-9

Mackie, J. L., 49, 82-3

mentalismo, 'pernicioso', 87
metafísica, 36, 39-40, 42, 79
Moore, G. E., 13-7, 19
movimento relativizador, 50, 55, 58, 61, 63-5, 80, 112

Nagel, Tom, 43, 46
naturalismo: reducionista *vs.* não reducionista, 11-2, 51-4, 63-4, 66, 82, 89-90, 109
noção indiferenciada de, 13, 21-5
naturalismo reducionista, *ver* naturalismo
natureza, 22-7, 30-1, 51
necessidade, 88-90, 103-9
nominalismo, 102-3, 111-2
apêndices nomológicos', 77

objetos abstratos (entidades), 12, 86
outras mentes, 13, 32-3

passado, a realidade do, 40-2
percepção, 55-7
pessoa: visão cartesiana da, 68, 83
conceito unitário de, 68
platonismo, 96, 100
proposições, 86
propriedades fenomênicas, 55-6, 58-9, 61, 80, 83
Proust, Marcel, 71

qualidades primárias, 56-7
Quine, W. V., 18-9, 21, 23, 89, 106

razão: limites das pretensões da, 22
como tenente da natureza, 25
realismo científico, *ver* realismo
realismo: científico *vs.* senso comum, 55-7, 59
realização, física, 72, 75-8, 82
reconhecimento, 97-9, 101, 110
Reid, Thomas, 45, 51
rejeicionistas, obrigações dos, 88-91
relatividade, 50, 57-9, 61-2
ressentimento, 44, 45n
Revolução Copernicana, 39
Russell, Bertrand, 41

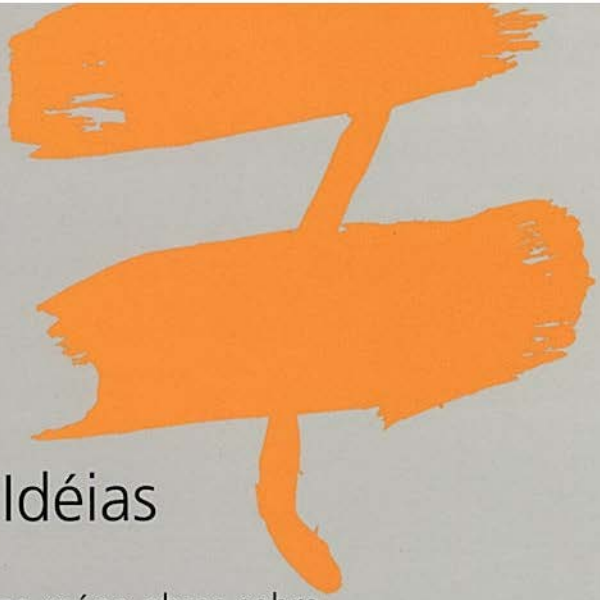
sentenças, 85-6, 104
Shakespeare, William, 71
significado, 85-112
Smart, J., 83
Spinoza, B., 11, 48-9, 109
Stroud, Barry, 13, 15-21, 33-4

tipos, 85, 101-2
Tolstoi, Leon, 71
transcendental, argumento, 11, 19-21, 24, 33-5

universais, 85

ver como, 98-100
verificacionismo, 17, 34

Wittgenstein, L., 13, 21, 26-31, 36-40, 53, 91-101, 104, 106, 112



Coleção Idéias

A **Coleção Idéias** reúne obras sobre temas relevantes do pensamento filosófico, divulgando o melhor da produção científica de pensadores nacionais e estrangeiros.
Sob a direção de Marcelo Fernandes de Aquino.